

## CAPÍTULO PRIMERO

### EL DOCTOR EXIMIO DE LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

Es verosímil que estas observaciones hayan sido enunciadas alguna vez y quizás muchas veces; la discusión de su novedad me interesa menos que la de su posible verdad.

Jorge Luis BORGES  
*Magias parciales del Quijote*

A pesar de que la tesis suareciana del derecho de resistencia quizá no causó particularmente un impacto inmediato, sí debe tenerse en cuenta que el pensamiento de Suárez jugó en general un papel notable en la filosofía, en el derecho y en la teología de su tiempo.

El importante lugar que él ocupó, en el seno de la Escuela de Salamanca, está relacionado con el contexto intelectual del Siglo de Oro español. Pero la influencia de Suárez no se limitó al siglo XVII. Dos siglos después de la muerte de Suárez, su pensamiento siguió presente en la solución de problemas teóricos y prácticos. Durante el golpe de Estado de Napoleón Bonaparte en España, los virreinos declararon su independencia no del imperio español ni de Carlos IV o Fernando VII, sino del “invasor” francés. De acuerdo con Enrique Dussel, no se evocaron, en ese momento, a los filósofos ilustrados del siglo XVIII, se evocó a Suárez y sus teorías del poder: habiendo sido privado el príncipe de su trono, el poder se devolvería al pueblo para reorganizarse.<sup>7</sup>

Como veremos a lo largo de este capítulo, cuando hablemos de Suárez, hablaremos inevitablemente de la soberanía popular, de los derechos como prerrogativas naturales e inherentes al ser humano, de la libertad y la igualdad, de las razones que hacen que el derecho sea válido, de lo que

---

<sup>7</sup> Dussel, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*, México, UANL, y Plaza y Valdés Editores, 2007, p. 43.

el derecho es y de las razones para obedecerlo o, en su caso, resistirlo. En primer lugar, abordaremos la vida y la obra del pensador excepcional que fue Francisco Suárez (I). Posteriormente, con el fin de comprender mejor su legado, estudiaremos la escolástica española (II).

## I. FRANCISCO SUÁREZ: UN PENSADOR EXCEPCIONAL

Al momento de acercarnos a un autor por el que sentimos alguna predilección, podemos correr el riesgo de situarlo como el fundador de una nueva era y el final necesario de otra. Sin embargo, como ha dicho George Sabine, “el hecho de que haya existido un hombre o de que haya escrito un libro, no constituye, por sí solo, parte de la historia”.<sup>8</sup> A veces, las vidas ordinarias parecen trascender y hacerse visibles gracias a la literatura —retratando en muchas ocasiones a los hombres comunes—. En cambio, parecería que la historia registra solamente lo “extraordinario”. Y es por ello que solemos hacer historiografía a partir de las grandes figuras. En este sentido, si por ejemplo Carlyle habló de los héroes, Emerson —con una dimensión más ciudadana de la historia— hablaría de los hombres representativos. Otros, en definitiva, dirían —a diferencia de Sabine— que todo, sin excepción, es historia. A Francisco Suárez se le conoció como el *Doctor Eximius*. Este apelativo debería obligarnos a indagar en qué medida Suárez fue un hombre extraordinario. Sobre todo, si tomamos en cuenta que perteneció a una tradición que, según sus críticos, no hizo nada eximio, salvo “repetir” antiguas enseñanzas.

“No hay nada que no se haya dicho antes”, suele afirmarse. Esta expresión revela que lo único, lo individual y lo extraordinario pueden ser solamente una ilusión. En lugar de eximio, Suárez es más bien un “ejemplo” de lo que todos podríamos ser. Fue ejemplar en su habilidad para recibir de las manos de otros un legado y retransmitirlo, abriendo así nuevas vías en nuevos terrenos. Dedicaremos, a continuación, unas líneas a esa vida ejemplar (1) que hizo de su obra (2) algo extraordinario.

### 1. *Su vida*

Las diversas facetas de la vida de Suárez, que no pueden escapar de nuestra atención, han determinado su persona. Suárez fue un español del

---

<sup>8</sup> Sabine, George H., *op. cit.*, p. 14.

Siglo de Oro, fue un miembro de la aguerrida y controvertida Compañía de Jesús y fue, además, un escolástico. En primer lugar, abordaremos su formación (A) y, en segundo lugar, el papel que logró desempeñar como profesor prestigioso e itinerante (B).

### A. *El periodo de formación*

Una de las mayores fuentes biográficas de Suárez, a la que hemos tenido acceso, es la publicada en 1693 por Bernardo Sartolo, profesor de Salamanca y miembro de la Compañía de Jesús.<sup>9</sup> No nos ha sido posible, en cambio, consultar la biografía, al parecer la más importante de Suárez, escrita por Raúl de Scorraille a principios del siglo XX.<sup>10</sup>

Francisco Suárez nació en el seno de una familia rica y noble, en Granada, España, el 5 de enero de 1548. Su familia jugó un papel muy importante en la reconquista española de la península ibérica en contra de los árabes. Sus padres fueron Gaspar Suárez y Antonia Vázquez. Sartolo nos dice, a propósito del padre de Francisco Suárez, que “Gaspar era originario de Toledo, descendiente legítimo, de varón en varón, de la casa de Ajofrín, una de las más antiguas de Castilla, de las que Toledo nunca gozó tanto esplendor”.<sup>11</sup> Suárez tuvo cuatro hermanas y tres hermanos, haciendo, con él mismo, un total de ocho hijos. Tres hermanas ingresaron en la Orden de San Jerónimo, y la última contrajo matrimonio. En cuanto a sus hermanos, uno murió cuando era todavía un niño.<sup>12</sup> Sartolo añade, con palabras elogiosas, sobre Francisco, que “En él debía nacer, para la Iglesia militante, un líder valiente que la defendería con su pluma; para la nación española, un héroe que la exaltaría con su reputación; y finalmente para la Compañía de Jesús, un *Doctor Eximius* que la iluminaría con su sabiduría incomparable”.<sup>13</sup>

Suárez, que era el segundo de los hijos, estaba excluido del mayorazgo, “porque la Providencia lo había destinado para mejores propósitos”.<sup>14</sup> Desde que cumplió diez años se acercó a la vida religiosa.<sup>15</sup> Después de comple-

---

<sup>9</sup> Sartolo, Bernardo, *El eximio doctor y venerable padre Francisco Suárez*, Salamanca, Editor García de Castro, Andrés (impresor de la Universidad de Salamanca), 1693, p. 480.

<sup>10</sup> Scorraille, Raúl de, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Barcelona, Subirana, 1917, en 2 tomos.

<sup>11</sup> Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 5.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 10 y 11.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 8 y 9.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 14.

tar sus primeros estudios, Suárez dejó el sur de España para llevar a cabo su formación en derecho canónico en la Universidad de Salamanca.<sup>16</sup> De hecho, Francisco León Florido señala que fue, precisamente, a los diez años cuando Suárez inició sus estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca.<sup>17</sup>



<sup>16</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional (Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989, p. 57.

<sup>17</sup> León Florido, Francisco, "Estudio preliminar", en Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 18.

Contrariamente a la imagen encomiable que se suele tener de Suárez, asociado a su ulterior prestigio, la historiografía muestra que en realidad no parecía ser una persona muy brillante en su juventud, y por ello enfrentó grandes dificultades en sus estudios.

En Salamanca asistió a los sermones de Juan Ramírez, quien inspiró su vocación religiosa.<sup>18</sup> Decidió entrar, en 1564, en la Compañía de Jesús, que había sido recientemente aprobada en 1540. Sin embargo, Suárez tuvo problemas para ingresar en ella. En la primera ocasión lo intentó, él fue el único rechazado, en razón de su pobre talento y de su débil salud; de hecho, sólo hasta su tercer intento por fin fue admitido, aunque en realidad el comité lo había rechazado de nuevo (y su admisión sólo se debió a la decisión del provincial); fue destinado a los “indiferentes”: el grupo de personas que hacían los trabajos más humildes y menos ambiciosos.<sup>19</sup> Suárez, para ser admitido, fue a buscar personalmente al provincial a Valladolid y le rogó que aceptara su candidatura.<sup>20</sup> Al ser aceptado, comenzó su noviciado en Medina del Campo (en Valladolid) y luego se trasladó a Salamanca para estudiar filosofía.<sup>21</sup> Incluso luego, a pesar de sus bajos rendimientos, el superior le permitió continuar en el colegio jesuita de Salamanca.<sup>22</sup>

Súbitamente, según se ha dicho, una transformación se llevó a cabo en él, pues reveló un genio maravilloso. Sartolo dice: “La disimulada Providencia así lo dispuso para que la piedra, que por su rudeza fue primero censurada por aquéllos que erigirían esta bella empresa, se convirtiese después en liso y brillante mármol”.<sup>23</sup> Es de esta manera que la historiografía describe este cambio radical,<sup>24</sup> ya sea para hacer honor a la verdad, ya sea para glorificarlo. Durante un curso de lógica, Suárez lanzó de repente un discurso, que sorprendió a todo el mundo, cuando —como era costumbre— nadie esperaba palabras agudas de él.<sup>25</sup>

Después de su noviciado, su vida se desarrolló en el mundo académico, primero brevemente en Salamanca, a continuación en Segovia, Ávila y Valladolid (ciudad, esta última, en donde tuvieron lugar la conferencia sobre la obra de Erasmo de Rotterdam, en 1527, y la famosa Controversia de Valladolid, en el Colegio de San Gregorio, en 1550). Fue a Roma, en

<sup>18</sup> Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 19.

<sup>19</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 58.

<sup>20</sup> Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 24.

<sup>21</sup> León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 18.

<sup>22</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 58.

<sup>23</sup> Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 37.

<sup>24</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional, cit.*, p. 58.

<sup>25</sup> Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, p. 50.

1579, y trabajó en el Colegio Romano, en un momento en el que ya tenía una reputación tan grande que el papa Gregorio XIII asistió a su lectura inaugural.<sup>26</sup>

### B. *El profesor prestigioso*

Después de su estancia en Roma, Suárez regresó a España (a Alcalá de Henares), donde se hizo cargo de la cátedra *Prima theologica* en 1585.<sup>27</sup> Este periodo marcó el inicio de una fuerte confrontación intelectual entre Francisco Suárez y Gabriel Vázquez.<sup>28</sup> Ocho años más tarde, se mudó de nuevo, esta vez para instalarse en Salamanca en 1593. Durante este lapso salamanantino escribió las *Disputationes metaphysicae* (un texto filosófico y quizá el más importante entre todas sus obras), que se publicaron en 1597.

En ese mismo año, Suárez fue enviado por el rey Felipe II a Coimbra, en Portugal, haciéndose cargo también de la cátedra *Prima theologica*, y permaneció allí hasta 1615. Durante estos años en Coimbra, publicó su *De legibus*, en 1612, y su *Defensio fidei* en 1613. Este último periodo corresponde a la controversia surgida entre la Iglesia católica y el rey protestante de Inglaterra, Jacobo I, en la que Suárez habría de tomar parte.

El hijo de la reina católica María I de Escocia, Jacobo VI de Escocia, habiendo sucedido también a la reina Isabel I de Inglaterra, con el nombre de Jacobo I, y formado en el protestantismo, obligó a sus súbditos a hacer un juramento de lealtad de tal modo que excluiría la intervención del papa en la consciencia de los ingleses. Ante la respuesta de censura emitida por Roma, el monarca inglés reaccionó a su vez con la publicación de un libro, que sería enviado a los soberanos de Europa, denominado *Triplici nodo triplex cuneus*.<sup>29</sup> Posteriormente, Roma respondió de nuevo y, ante ello, el rey publicó un segundo libro: la *Apología pro iuramento fidelitatis*.<sup>30</sup> Fue en este momento en el que Suárez intervino a instancias del papa y del rey de España. Suárez

---

<sup>26</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., p. 58. León Florido sostiene, en cambio, que es 1580 cuando se traslada al Colegio Romano. Véase León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 20.

<sup>27</sup> Sartolo, Bernardo, *op. cit.*, pp. 107-109.

<sup>28</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., p. 60.

<sup>29</sup> *A tres nudos tres cuñas, o apología del juramento de lealtad, contra los dos breves del papa Pablo V y la carta recientemente escrita por el cardenal Belarmino dirigida al arzobispo George Blackwell*.

<sup>30</sup> *Apología del juramento de lealtad, inicialmente anónima, ahora por el verdadero autor, el serenísimo príncipe Jacobo, rey por la gracia de Dios de la Gran Bretaña, Francia e Irlanda, defensor de la fe, publica de nuevo*.

escribió, a solicitud de ellos, el *Defensio fidei*,<sup>31</sup> que se oponía a la teoría del derecho de los reyes a gobernar por mandato directo divino.<sup>32</sup>

Según Philippe Sueur, la teoría del derecho divino de los reyes, aunque extendida ya ampliamente para el siglo XVII, en realidad se formó mucho tiempo antes a partir de las explicaciones que los teólogos hicieron, con base en las Santas Escrituras, para señalar que el poder había sido establecido por Dios.<sup>33</sup> *Nulla potestas est nisi a Deo*, dice, por ejemplo, san Pablo.

Pero en realidad estas explicaciones sobre el origen del poder dieron lugar a dos teorías distintas (y no solamente la teoría del derecho divino). Es decir, entre las explicaciones de tradición cristiana sobre el origen del poder encontramos, por un lado, la teoría del derecho divino de los reyes, y, por otro, la teoría escolástica del poder.<sup>34</sup>

Una de las personalidades más notables de la escolástica, Tomás de Aquino, afirmó que Dios dio el poder a la *multitudo* (al pueblo). Tomás de Aquino dice:

Recordemos que la ley busca primeramente el bien común. Ordenar algo para el bien común recae en todo el pueblo o en alguien que representa al pueblo. Ésta es la razón por la cual la facultad de legislar pertenece a toda la multitud o a un personaje oficial responsable de toda la multitud. Esto se debe, en todos los casos, a que ordenar hacia ese fin recae en aquél de quien el fin depende directamente.<sup>35</sup>

Así, la creación de la ley corresponde al pueblo (hoy en día diríamos “a la nación”). Philippe Sueur señala: “Si la nación establece un gobierno monárquico, el poder del príncipe no es más que una emanación de la soberanía nacional. Es efectivamente de origen divino, pero sólo en segundo grado, mediatamente. Todo poder viene de Dios por la intermediación del pueblo, como lo dice Tomás de Aquino quien escribió *Omnis potestas a Deo per populum*”.<sup>36</sup> En suma, la teoría de que el poder fue establecido por Dios se dividió, como hemos dicho, en dos corrientes: la teoría del derecho divino de los reyes a gobernar, como un derecho recibido directamente de Dios, y

---

<sup>31</sup> *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana con respuesta a la apología del juramento de lealtad y a la carta dirigida a los príncipes cristianos por el serenísimo Jacobo, rey de Inglaterra.*

<sup>32</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., pp. 61-63.

<sup>33</sup> Sueur, Philippe, *Histoire du droit public XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, PUF, 2007, I, pp. 174 y 175.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>35</sup> Citaremos la *Suma Teológica* en la forma convencional, es decir: parte, cuestión, artículo, etcétera. En este caso se trata de Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 90, 3.

<sup>36</sup> Sueur, Philippe, *op. cit.*, p. 175.

la teoría escolástica del poder transmitido al pueblo, que lo delega a su vez, por ejemplo, al monarca.

Más tarde, los jesuitas refrendaron la teoría escolástica de que los reyes reciben su poder del pueblo. Incluso afirmaron que el papa, al haber recibido su poder —él sí— directamente de Dios, tenía una cierta superioridad en algunos aspectos sobre los reyes. La Compañía de Jesús, de la cual Suárez era parte, fue una de las órdenes más combativas. De acuerdo con George H. Sabine, las posturas sostenidas por los jesuitas contra la teoría de la monarquía de derecho divino eran probablemente de un nivel intelectual más alto que las que, de manera similar, sostuvieron los protestantes.<sup>37</sup> El ejemplo más extremo es el jesuita español Juan de Mariana, que apoyó la posibilidad de matar a un rey en el ejercicio legítimo del derecho de resistencia. E incluso aprobó el asesinato de Enrique III de Francia, lo que probablemente provocó (considerando además el impacto del asesinato posterior de Enrique IV de Francia) el decreto de Aquaviva, por el cual se prohibió afirmar que era lícito cometer homicidios.<sup>38</sup> Veremos más adelante cómo Suárez pudo evitar este decreto al desarrollar su concepción del derecho de resistencia. En cualquier caso, hay que señalar que, con motivo de estas disputas, su *Defensio fidei* fue quemada y condenada en Londres y en París.

Por último, también debemos mencionar, como parte de la vida de nuestro autor, el interés que provocó en Suárez la controversia *De auxiliis*, que cuestionó el papel del libre albedrío frente a la gracia divina; la Compañía de Jesús mantuvo una posición clara en contra del determinismo y a favor de la libertad.

Después de varios días de una intensa actividad que había hecho menguar su salud, ya débil, Francisco Suárez, viejo y cansado, murió a la edad de setenta años en Lisboa, el 25 de septiembre de 1617. Se dice que sus últimas palabras fueron: “Nunca pensé que la muerte sería tan dulce”, como una señal de haber cumplido —según apunta Antonio Gómez Robledo— con su deber.<sup>39</sup>

## 2. *Su obra*

Se pueden distinguir dos tipos de obras en Francisco Suárez: las escritas por encargo y las escritas más bien por un interés académico-personal. Como ejemplos de los textos por encargo, podemos mencionar el *Defensio*

---

<sup>37</sup> Sabine, George H., *op. cit.*, p. 304.

<sup>38</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, *cit.*, pp. 67 y 68.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 71.

*fidei*, mientras que entre los textos académicos (más sistematizados) encontramos su *De legibus* y sus *Disputationes metaphysicae*.

El presente trabajo es producto de una investigación realizada en la ciudad de Lyon, Francia. La Biblioteca Municipal de Lyon tiene una gran colección jesuita. La colección es conocida como la Collection jésuite des Fontaines, que la ciudad de Lyon recibió en 1998 por un periodo de cincuenta años luego del cierre del “Centro Cultural des Fontaines” de la Compañía de Jesús, situado cerca de Chantilly. Esta colección se formó por las contribuciones de la biblioteca de la isla de Jersey; de la biblioteca de teología de Enghien, Bélgica; de la biblioteca de Vals-près-le-Puy en Auvergne, y de la biblioteca de la Baume en Aix-en-Provence. Esta colección es una rica fuente teológica e igualmente remarcable en lo que se refiere a nuestro jesuita español. Además, debe señalarse la importancia de Lyon como centro editorial de Europa. De hecho, las obras de Suárez fueron publicadas en las imprentas europeas más importantes, como Salamanca, Madrid, Coimbra, Maguncia, Colonia, París, Évora, Génova, Londres, Venecia, Amberes, Nápoles y, por supuesto, Lyon.

El libro que el lector tiene en sus manos tuvo su origen, como se dijo antes, en la investigación documental del *De legibus* en la colección jesuita mencionada. Si bien ése fue el objeto inicial de análisis, la investigación derivó en el estudio de otras obras de Suárez (en ediciones más recientes) por el afán de comprender mejor su legado. Por esta razón, y como producto de ese análisis documental, en las páginas que vienen a continuación nos enfocaremos principalmente en el *De legibus*, sin menoscabo de que más adelante hagamos referencia a otros textos suarecianos.

Dado que no hemos contado con los manuscritos que nos permitan comprender la génesis del *De legibus*, nos apoyaremos en este sentido en el espléndido estudio de Luciano Pereña. En cuanto a las ediciones ya impresas del *De legibus*, la Biblioteca Municipal de Lyon tiene ediciones de las obras completas de Suárez, tales como las publicadas en Colonia, en 1732, y en París, por Jacques-Paul Migne, en 1858. Sin embargo, nos concentraremos en las ediciones más antiguas del *De legibus*. Abordaremos primeramente los manuscritos (A), luego las distintas ediciones del tratado (B) y, finalmente, haremos algunas menciones sobre otras obras de Suárez (C).

### A. *Los manuscritos del De legibus*

Si se desea rastrear el origen de las obras de los autores de la escolástica española, es forzoso tomar en cuenta sus actividades académicas. En el caso, por ejemplo, de Francisco de Vitoria (1483-1546), quizá el más célebre de

los escolásticos españoles, no se conserva ningún documento original escrito de su puño y letra. Luis Frayle Delgado señala que el legado más importante de Vitoria, a excepción de algunos textos de menor importancia, nos fue transmitido gracias a sus estudiantes que tomaron nota de las palabras pronunciadas por el maestro. Por lo tanto, no se conserva manuscrito alguno de Vitoria, pero los apuntes de sus alumnos dieron lugar a la primera publicación de una de sus *relectiones*, editada en 1557 precisamente en Lyon.<sup>40</sup>

El legado de los escolásticos suele clasificarse en *lectio* y *relectio*.<sup>41</sup> La *lectio* es la lección ordinaria, y designa el texto (por ejemplo la Biblia), que el profesor debía “leer”, enseñar y comentar; más tarde la “lectura”, es decir, la *lectio*, se convirtió en el comentario en sí mismo, hecho en forma oral, por el profesor en clase.<sup>42</sup> Un ejemplo de una lectura de Vitoria es *La ley* (que consiste en un comentario al “Tratado de la ley” de Tomás de Aquino contenido en la *Suma Teológica*).<sup>43</sup>

La *relectio* es, en cambio, la cátedra de carácter excepcional, una conferencia magistral, celebrada en los días de fiesta, abierta a todo el público universitario, y que se ocupaba principalmente de los temas de actualidad.<sup>44</sup> Estas *relectiones* hicieron muy popular a Vitoria, y entre ellas destacan *Sobre el poder civil*, *Sobre los indios* y *Sobre el derecho de guerra*, en las que abordó los derechos de los indígenas americanos, los excesos de los conquistadores españoles, la guerra justa y el papel del derecho internacional.<sup>45</sup> Las ediciones de ambas, lecciones y relectiones de Vitoria, se hicieron, por lo tanto, a partir de las notas tomadas por sus estudiantes.

En cambio, Suárez —a diferencia de Vitoria—, afortunadamente sí logró publicar sus obras él mismo. Sin embargo, en lo que respecta a los manuscritos de su propio puño, no se conservan los utilizados para la edición del *De legibus*. Ahora bien, tres manuscritos escolares nos permiten describir, de acuerdo con el estudio de Luciano Pereña, el proceso de creación de la obra que se publicaría en 1612. Se trata del manuscrito de Roma de 1582 (a), el manuscrito de Coimbra de 1603 (b), y el manuscrito de Lisboa de 1607 (c).

---

<sup>40</sup> Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, en Vitoria, Francisco de, *La ley*, Madrid, Tecnos, 2009, p. XX.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. XVIII.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. XIX.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, en Vitoria, Francisco de, *La ley*, *cit.*, p. XVIII.

<sup>45</sup> *De potestate civili* (1528), *De indis prior* (1538-1539), *De indis posterior seu de iure belli* (1539).

### a. El manuscrito de Roma

El manuscrito de 1582 se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Lisboa, y recoge las lecturas que Francisco Suárez ofreció durante su estancia en Roma, en el Colegio Romano.<sup>46</sup> Estos textos ya incluyen su comentario sobre el tratado de la ley de Tomás de Aquino,<sup>47</sup> por lo que es posible estimar que el *De legibus* se gestó al menos desde esa fecha: 1582.

Además, Luciano Pereña afirma que Suárez trabajó respetando el mismo orden de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, y que teniendo en cuenta la existencia y las fechas de otros manuscritos en los que se abordan los tratados que preceden al de la ley, podemos considerar el año de 1582 como un punto de partida del *De legibus*, a pesar de ser —señala Pereña— un proyecto todavía muy breve e inmaduro.<sup>48</sup> Se trata también de un manuscrito incompleto, pues tiene páginas en blanco que se deben, posiblemente, a ausencias del estudiante.<sup>49</sup>

Por lo tanto, la génesis del *De legibus* está asociada al tratado de la ley de Tomás de Aquino; sin embargo, como veremos más adelante, el *De legibus* es mucho más que un comentario sobre el tratado tomista.

### b. El manuscrito de Coimbra

En cambio, el manuscrito de 1603, conservado en la Biblioteca Universitaria de Coimbra con la clasificación 1924, reúne todas las lecturas de Suárez durante los cursos de 1601-1602 y 1602-1603 de la Facultad de Teología de la Universidad de Coimbra.<sup>50</sup> El autor del manuscrito es el estudiante Marcos de Monte y, de acuerdo con Luciano Pereña, el documento se caracteriza por su calidad, que ha permitido incluso —señala— corregir los textos que fueron posteriormente impresos.<sup>51</sup>

Este tipo de manuscritos, agrega Pereña, era muy común en la Universidad de Coimbra, y eran elaborados con el fin de ser distribuidos y compar-

---

<sup>46</sup> Pereña, Luciano, “Génesis del tratado de las leyes [Estudio preliminar]”, en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro I *De natura legis*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, p. XXVI.

<sup>47</sup> *Quaestio 90, De legibus Per P. Fra Suarez*, Biblioteca Nacional de Lisboa, Fundo Geral, ms. 3856.

<sup>48</sup> Pereña, Luciano, “Génesis del tratado de las leyes [Estudio preliminar]”, en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro I *De natura legis*], *cit.*, p. XXIX.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. XXVII.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. XVIII.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. XXXI-XXXIV.

tidos entre estudiantes y profesores.<sup>52</sup> El mismo Suárez, de hecho, dice en el prefacio del *De legibus* que la esencia de su proyecto, publicado en 1612, tuvo su origen en la Universidad de Coimbra.

### c. El manuscrito de Lisboa

El manuscrito de 1607 se conserva en la Biblioteca Nacional de Lisboa, con la clasificación Fundo Geral 2311. El documento contiene también textos de lecturas de los cursos de 1601-1602 y de 1602-1603, pero está fechado con el año 1607, y perteneció a Manuel do Valle de Moura.<sup>53</sup> Cuando Moura llegó a Coimbra en 1606, Suárez estaba ausente debido a una enfermedad, por lo que podemos pensar que este manuscrito es en realidad una copia hecha con posterioridad.<sup>54</sup>

Éste es un documento escrito por tres personas diferentes con defectos —según explica Pereña— importantes, pero tiene ventajas frente al de Coimbra: contiene referencias bibliográficas que el manuscrito anterior desconoce,<sup>55</sup> lo cual resultó determinante para la identificación de fuentes que se hizo en ediciones modernas.

## B. Ediciones del *De legibus*

Suárez publicó, en 1612, su *De legibus* en Coimbra y poco más tarde en Lyon y en Amberes.<sup>56</sup> Podemos mencionar otras ediciones importantes, además de las ya referidas, tales como las de Maguncia (1619 y 1621), Londres (1679) y la publicación de sus obras completas en Venecia (1740), París (1838, 1861 y 1869) y Nápoles (1872). La Biblioteca Municipal de Lyon posee varias copias de las ediciones de Amberes (a), Lyon (b), Maguncia (c) y Londres (d).

### a. *Antverpiae*

Como decíamos, después de la edición prínceps tuvo lugar la edición de Amberes y de Lyon en 1613. En cuanto a la edición de Amberes, la Biblio-

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. XXXII.

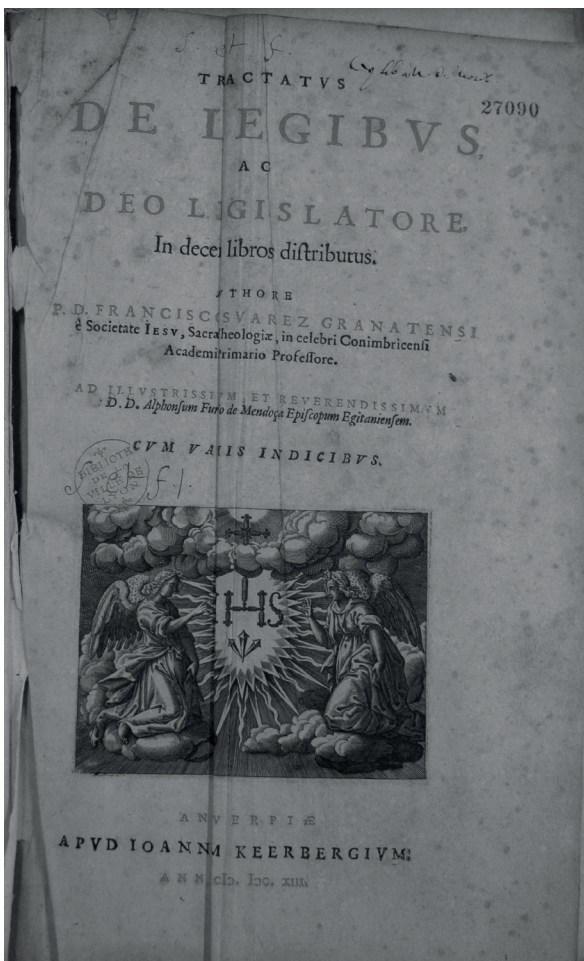
<sup>53</sup> *Ibidem*, p. XXXV.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. XXXVI.

<sup>56</sup> Un ejemplar de la edición de 1612 se encuentra en la Biblioteca Nacional de Lisboa con la clasificación S.C. 606 A.

teca Municipal de Lyon posee dos ejemplares: uno de 1613 y otro de 1614, de acuerdo con los registros de la biblioteca, aunque es posible considerar que ambos corresponden en realidad al año de 1613.



El primero tiene la clasificación 27090, Antverpiae, 1613.<sup>57</sup> El editor es Jean Keerbegius, y la obra está dedicada a Alfonso de Mendoza Furtado,<sup>58</sup>

<sup>57</sup> *Tractatus de legibus ac deo legislatore in decem libros distributus, auctore P. D. Francisco Suarez Granatensi, è Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi, Academia Primario Professore, Ad illustrissimum et reverendissimum D. D. Alphonsum Furtado de Mendoza, Episcopum Egitaniensem, Cum variis indicibus, Antverpiae, Apud Ioannem Keerbergium, Anno MDCXIII.* (Página de portada + dedicatoria + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 835] + tres índices.)

<sup>58</sup> *Illustrissimo ac reverendissimo D.D. Alfonso Furtado a Medoca, Episcopo Egitanienti & C.*

rector de la Universidad de Coimbra. Después de la página de portada, encontramos la dedicatoria, las licencias de impresión, el prefacio, el índice y el cuerpo del tratado. Esta edición reproduce las licencias de impresión de la edición de Coimbra: es decir, las licencias de fray Luis de los Ángeles, Vicente Pereira, Bartolomé de Fonseca, Alfonso de Castelbranco y Jerónimo Díaz.<sup>59</sup>

El superior provincial de la Compañía de Jesús de Portugal, Jerónimo Díaz, había autorizado para el 20 de agosto de 1610 la publicación del tratado.<sup>60</sup> Una vez obtenido el dictamen favorable de fray Luis de los Ángeles,<sup>61</sup> el 5 de mayo de 1611, y de Vicente Pereira<sup>62</sup> el 5 de agosto de 1611, el Consejo de la Inquisición en Portugal autorizó el 8 de agosto de 1611 que el libro fuera publicado.<sup>63</sup> Por último, el obispo de Coimbra, Alfonso de Castelbranco, otorgó las licencias para la distribución del libro, que se publicaría en 1612.<sup>64</sup> La edición de Amberes añade, a la de Coimbra, la autorización

---

<sup>59</sup> Pereña, Luciano, “Génesis del tratado de las leyes [Estudio preliminar]”, en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro I *De natura legis*], cit., p. XXIX.

<sup>60</sup> *Facultas provincialis, ego Hieronymus Diaz Societatis Iesu in Lusitana Provincia, Provincialis, è facultate ad id mihi facta a Reverendo admodum Patre nostro Generali Claudio Aquaviva, facultatem concedo, ut opus de Legibus à Patre Francisco Suario Societatis nostrae, Sacraeque Theologiae Doctore & in conimbricensi Academia Primario Professore compositum & eiusdem Societatis gravium doctorumque hominum iudicio approbatum typis mandetur. In quorum fidem has literas manu nostra subscriptas, sigilloque nostro munitas dedimus. Conimbricae die 20 augusti anni 1610. Hieronymus Diaz.*

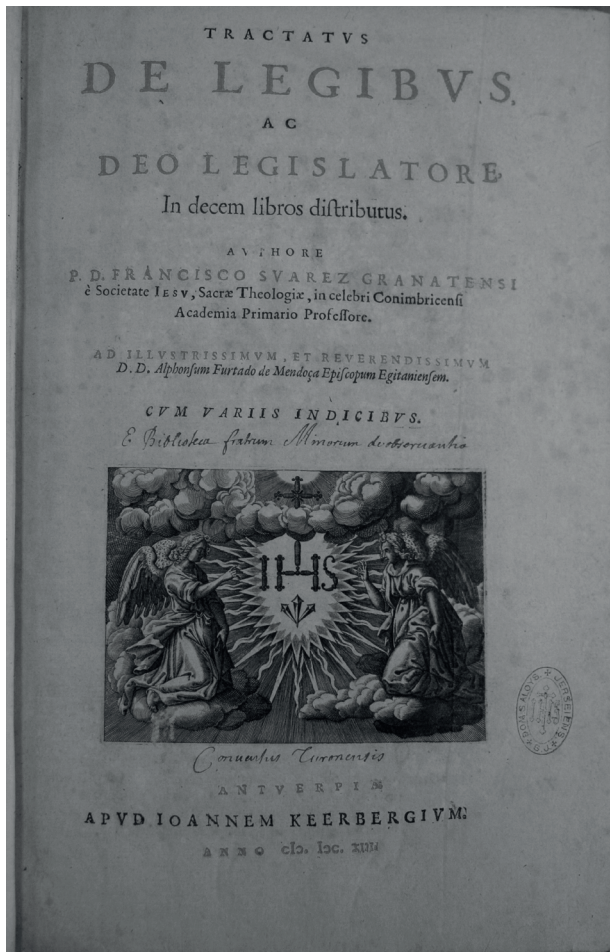
<sup>61</sup> *Censura P. F. Ludovici Ab Angelis Ordonis Minorum Provincialis, Ex mandato supremi Sanctae Inquisitionis Senatus, vidi hanc de Legibus tractationem ab admodum Reverendo & eruditissimo Patre Francisco Suarez compositam, in qua summa & in ipso solita eruditione difficultates huius materiae differit, & dissolvit; nihilque fidei repugnans in hoc Tractatu continetur, nihil almae matris Ecclesiae atque Sanctorum Patrum decretis aut bonis moribus contrarium. Imò potius in omnibus explicandis, quae hanc disputationem concernere possunt, tantum in ea eruditionis splendorem reperiri comperi, ut nihil superius, vel ad disputationem Theologicam, vel ad Iuris Pontificij interpretationem desiderari videatur. Quocirca tanquam Theologiae, & Iuris Canonici eruditissimam necessariam, & reipublicae Christianae utilissimam dignam iudico, quod Typis excussa omnibus offeratur. Dat. Olysiptone die 5 Maij, Anno Domini 1611.*

<sup>62</sup> *Censura P. F. Vincentii Pereira Ordinis Praedicatorum, Legi accuratè de mandato Supremi Senatus Sanctae Inquisitionis tractatum hunc de Legibus in decem Libros distinctum, Authore R. P. Doctore Francisco Suarez Primario in Conimbricensi Academia Professore, dignumque suo authore iudico, plus enim in illo est, quod probatur aspectu, quam ore laudari possit, ficut de Luce ait D. Ambrosius lib. I. Exam. Cap. 9. In communem ergo omnium utilitatem Typis mandari potest. Dat. In Conventu S. Dominici Olysiptonensis die 5 Augusti, Anno Salutis 1611. Fr. Vincentius Pereira.*

<sup>63</sup> *Facultas Supremi Senatus Sanctae Inquisitionis, Vista a informação podesse imprimir este livro, & depois de impresso torne a este Conselho pera se conferir, & dar licença pera correr, & sem ella ão correr. Em Lisboa 8 de Agosto de 1611. Bartholameu da Fonseca.*

<sup>64</sup> *Facultas illustrissimi Domini D. Alphonsi De Castelbranco Episcopi Conimbricensis, & C. Damos licença ao Padre Francisco Suarez da Companhia de Iesu, pera poder imprimir o Tomo de Legibus, que será bem proveitoso aos que estudão, & sabem, como sam os mais libros, que tem impresso. Coimbra a 18 de Novembro de 1611. O Bispo Conde.*

que Jean Keerbergius, el impresor, recibió de François Fleron, provincial de la Compañía de Jesús en los Países Bajos.<sup>65</sup>



<sup>65</sup> François Fleron provincial de la Compagnie de Iesus es pays-bas à Iean Keerbergius imprimeur Salut. Sçavoir faisons qu'en suite de certain acte depeché au conseil privé de leurs Altezes Ser<sup>mes</sup> du iour de Mars 1610. Et signé Le comte, par lequel est fait défense bien expresse a tous Imprimeurs leur subiects qu'ilz ne s'avanchent d'imprimer, ou faire imprimer aulcuns livres cõposez par aucun de ladicte cõpagnie, sans avoir congé par script de nous ou de nos successeurs, sur paine de cõfiscation. Nous vous donnons congé & licēce d'imprimer le livre De Legibus du P. François Zuarez prestre de la Compagnie de Iesus. Fait a Bruxelles ce 17 de May 1612. Signé de nostre main & scellé du seel de nostre office Francois Fleron.

El segundo ejemplar está clasificado como SJ TH 292/8, *Antverpiae*, 1614.<sup>66</sup> Tiene las mismas características que 27090, es decir, la página de portada, el prefacio, las licencias de impresión, el índice y el cuerpo del libro son iguales. Sin embargo, la fecha que aparece en la página de portada no es completamente legible. Aunque el registro de la Biblioteca Municipal de Lyon señala 1614, de hecho la portada contiene una fecha que puede interpretarse como un “XVIII” (es decir, un “14” de 1614) o como “XIII.” (es decir, un “13.” de 1613), pues los caracteres están encimados (el punto sobre el último dígito), como si se tratara o bien de un error tipográfico o bien de una corrección. Este libro es idéntico al otro ejemplar, en lo que a su contenido concierne, a excepción de que la calidad de la impresión es inferior. Por lo tanto, creemos que SJ TH 292/8 corresponde a la misma edición del ejemplar 27090 (para estos efectos, véanse las imágenes y el índice de imágenes que acompañan el presente texto). Además, Luciano Pereña, quien utilizó las ediciones antiguas para el elaborar su propia edición crítica, no hace mención de ninguna impresión realizada en Amberes en 1614.

#### b. *Lugduni*

El tratado *De las leyes* de Suárez fue publicado en Lyon en 1613. Los dos ejemplares de esta edición que se conservan en la Biblioteca Municipal de Lyon provienen de una reimpresión de 1619, hecha a partir de la de 1613. Están clasificados con los registros TH 20833 y SJ 292/48, *Lugduni*, 1619.<sup>67</sup> Esta edición reproduce la licencia del gran vicario de la archidiócesis de Lyon, Thomas Meschatin-La Faye,<sup>68</sup> y la autorización real de la Corona

---

<sup>66</sup> (Página de portada + dedicatoria + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 835] + tres índices.)

<sup>67</sup> *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, auctore P. D. Francisco Suarez Granatensi, è Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri Conimbricensi, Academia Primario Professore, Opus recens natum: utriusque fori hominibus non minus utile, quàm necessarium cum variis indicibus, Lugduni, Subtibus Horatij Cardon, MDCXIX, cum privilegio Regis.* (Página de portada + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 747] + tres índices)

<sup>68</sup> *R.D.D. Thomae de Meschatin-La Faye, huius libri imprimendi facultas, Thomas de Meschatin-LaFaye, canes, Canonicus, & Cantor Ecclesiae Lugdunensi, & Vicarius generalis Illustrissimi, ac Reverendissimi D. D. Dionysij Simonis de Marquemont, Archiepiscopi, ac Comitis Lugdunensis, & C. Opus quod inscribitur, Tractatus de Legibus, ac Deo Legislatore, in decem libros distributus, Auctore P. D. Francisco Suarez, & C. à Theologis recognitum, ut in lucemedatur, facultatem concedimus. Lugduni 23 die Aprilis, 1613. Meschatin-La Faye.*

francesa, con fecha del 18 de febrero de 1613,<sup>69</sup> la cual incluye un privilegio por varios años, que permitió la reimpresión de 1619.

El editor es Horace Cardon, y la obra está dedicada a Dyonise Marquemont Simon, arzobispo de Lyon. La página de portada contiene una anotación manuscrita que señala que el libro pertenecía al colegio lyonés de la Compañía de Jesús.<sup>70</sup>

### c. *Moguntiae*

En 1619 se publicó la edición de Maguncia.<sup>71</sup> Además de las licencias eclesiásticas de Luis de los Ángeles y Vicente Pereira, ya mencionadas, se agrega el permiso de Jean Coperus, provincial de la Compañía de Jesús del Rin, para la impresión del tratado, con fecha del 14 de febrero de 1619.<sup>72</sup>

El ejemplar se conserva con la clasificación 20819, *Moguntiae*, 1619. Fue impreso por Balthazar Lippius a cuenta de Hermann Mylius. La guarda del libro está sellada con un *ex libris* que nos permite decir que quizá el texto ha permanecido en Lyon por mucho tiempo ya que hace referencia al Colegio

---

<sup>69</sup> *Summa Privilegii a Christianissimo Galliarum Rege obtenti. Ludovici XIII. Galliae et Navarrae Regis Diplomate cautum est, ne quis in suo regno, aliisque locis ditioni suae subiectis, intra proximos annos decem, à die impressionis prima inchoandos, exudat, vendat, excudendum, vendendumque quouis modo, ac ratione conetur librum, qui inscribitur, Tractatus de Legibus ac De legislatore, in decem libros distributus, Authore P. D. Francisco Suarez, & C. Praeter Horatium Cardon Bibliopolam Lugdunensem, autillos, quibus ille concessivit: sub poenis originalis diplomate contra delinquentes expressis. Datum Parisiis, decimoctavo die mensis Februarij, 1613. De mandato Regis. Signatum, Perreav.*

<sup>70</sup> “*Coll. Lugd. Soc. Jesu inscriptus 1625*”. En el interior de la cubierta frontal, hay un *ex libris*: “*D. LUDOVICUS PROST, Haeres ROVILLII, benevolentiae suae pignus, ac monumentum liberalitatis esse voluit, pium hoc munus, Collegio Lugdunensi Societatis Iesu, datum, 1624*”.

<sup>71</sup> *R. P. Francisci Suarez, Granatensis, e Societate Iesu, Doctoris Theologi et Conimbricensis academia, Sacrarum Literarum Primarij Professoris, Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus utriusque fori hominibus non minus utilis quam necessarius, Moguntiae, cum superium permissum et privilegio Caesareo, Sumptibus Hermanni Myllii Birckmanni, Excudebat Balthasar Lippius, Anno MDCXIX.* (Página de portada + licencias + índice + prefacio + cuerpo [pp. 725] + tres índices.)

<sup>72</sup> *Facultas R. P. P. Ioannis Coperi, Societatis Iesu per Provinciam Rheni. Cum ex mandato Sac. Caes. Maiestatis, omnibus & singulis Typographis, Bibliopolis, ac aliis quancunq; librariam negotiationem exercentibus seriò firmiterque inhibeat, ne quisquam libros ullos à Societatis nostre Patribus hactenus editos aut in posterum edendos, intra Sacri Imperij, regnorum & dominiorum suae Caes. Maiest. Haeriditariorum fines, simili aliove caractere aut forma, sive in toto, sive in parte recudere, vel aliò recudendos mittere, aut alibi etiam impressos adducere, vendere, & distra here, clam seupalam, citra supradictorum patrum consensum, ac testimonium audeat, vel praesumat, Ego Joannes Coperus societatis Iesu per Rheni Provinciam Provincialis, concedo Hermanno Mylio facultatem excudendi Francisci Suarez Tractatum de Legibus ac Deo Legislatore. In quorum fidem hoc eitestimonium manu nostra subscriptum, & sigillo munitum dare volvimus. Fuldae 14 Februarij MDCXIX, Ioannes Coperus Provincialis.*

de la Trinidad, de la Compañía de Jesús, en cuyo edificio hoy está instalado el Liceo Ampère de Lyon.<sup>73</sup>

#### *d. Londini*

El ejemplar de Londres es muy similar al de Maguncia.<sup>74</sup> Sin embargo, no se reproducen las licencias eclesiásticas incluidas en las ediciones anteriores. Se conserva con la clasificación 20834, *Londini*, 1679. Los editores son Dunmore, Dring, Tooke y Sambridge.

El libro tiene el mismo prefacio, índice y cuerpo del texto, pero se caracteriza por un uso más frecuente de abreviaturas. Es posible que, como afirma Luciano Pereña, el hecho de haber utilizado cada vez más las abreviaturas y, más tarde, haberlas interpretado incorrectamente, haya provocado que las posteriores ediciones se alejaran del sentido original del texto.

#### *C. Otras obras del autor*

Para situar cronológicamente las obras más destacadas de Suárez, publicadas en vida, deberíamos comenzar por señalar *De verbo incarnato*, de 1590, y *De mysteriis vitae Christi*, de 1592, en Alcalá, España. Ambas son comentarios a la tercera parte de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Entre otras obras ampliamente reconocidas, publicó, en 1597, *Disputationes metaphysicae*. También destacan, como hemos dicho antes, el *De legibus* en 1612 y el *Defensio fidei* en 1613, publicados en Coimbra.

Poco después de la muerte de Suárez, la Compañía de Jesús continuó con la edición de sus obras, desde 1617 hasta mediados de ese mismo siglo; de ellas se hicieron, más tarde, dos ediciones importantes (ya mencionadas): la de Venecia, entre 1740 y 1757, y París, entre 1856 y 1861. Además, debemos recordar la edición de Nápoles en 1872. La publicación de textos inéditos, por otra parte, se fue haciendo más tarde.

---

<sup>73</sup> *Ex libris Bibliothecae quam Illustrissimus Archiepiscopus & Prorex Lugdunensis Camillus de Neufville Collegio SS. Trinitatis Patrum Societatis Jesu Testamenti tabulis attribuit anno 1693.*

<sup>74</sup> *R. P. Francisci Suarez, Granatensi, e Societate Iesu, Doctoris Theologi et Conimbricensi academia, Sacrarum Literarum Primarij Professoris, Tractatus de legibus, ac Deo legislatore in decem libros distributus utriusque fori hominibus non minus utilis quam necessarius, Londini, Sumptibus F. Dunmore, T. Dring, B. Tooke & T. Sambridge, Anno MDCLXXIX.* (Página de portada + índice + prefacio + cuerpo [pp. 725] + tres índices.)

A manera de recapitulación, pasaremos revista de sus publicaciones, agrupadas en obras teológicas y en obras filosóficas, para concluir así esta sección.

#### a. Obras teológicas

Entre las obras teológicas podemos distinguir, por una parte, los comentarios específicos a la obra de Tomás de Aquino y, por otra parte, otros textos varios. Como comentarios a Tomás de Aquino, encontramos: *De verbo Incarnato* (1590) y *De mysteriis vitae Christi* (1592), mencionados unas líneas arriba; asimismo, otros comentarios a la obra de Tomás de Aquino fueron *De sacramentis*, *De baptismo*, *De confirmatione*, *De Eucharistia* (1595); *Varia opuscula theologica* (1599); *De poenitentia* (1602); *De censuris* (1603).

Entre los otros textos teológicos, con una finalidad distinta a la de comentar la obra de Tomás de Aquino, encontramos: *De Deo uno et trino* (1606); *De virtute et statu religionis* (1608); *De legibus* (1612); *Defensio fidei* (1613); y de manera póstuma *De gratia* (1619); *De angelis* (1620); *De vera intelligentia auxilii efficacis* (1655).<sup>75</sup> Habría que agregar que el *De legibus*, que se planteó inicialmente como un comentario a la obra de Tomás de Aquino, terminó trascendiendo ese propósito.

#### b. Obras filosóficas

Suárez es recordado más bien por sus *Disputationes metaphysicae* (1597), obra de carácter filosófico, y no tanto por sus obras teológicas o jurídicas. Entre otras de sus obras filosóficas encontramos *De immunitate ecclesiastica contra Venetos* (1607), y póstumamente *De anima* (1621), *De opere sex dierum* (también de 1621).

Hay que reconocer, sin embargo, que esta clasificación tradicional de sus obras en “filosóficas” o “jurídicas” puede ser bastante cuestionable. Por un lado, debe tenerse en cuenta que su filosofía (como ocurre en sus *Disputationes metaphysicae*) tiene, en todo caso, una finalidad teológica. De hecho, su obra jurídica (el *De legibus*) tiene esa misma finalidad teológica.

Por otro lado, sería un error desestimar el valor filosófico o jurídico de sus textos, del mismo modo que sería un error despreciar las aportaciones que —en nombre de la teología— hizo Tomás de Aquino a la filosofía a través de su *Summa*, con la excusa de que tienen un afán teológico. Extraer

---

<sup>75</sup> Véase en general la revisión bibliográfica que hace Coujou, Jean-Paul, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Lovaina, Instituto Superior de Filosofía, 1999, pp. 1-3.

el valor jurídico de los textos de Suárez es, por lo tanto, parte del propósito de este libro.

## II. LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

La escolástica española trajo consigo, entre otras cosas, la modernización del derecho natural y el surgimiento del derecho internacional como una disciplina moderna.

Desde un punto de vista histórico, el derecho de gentes no se reduce solamente al derecho internacional. Un estudio más detallado nos mostrará que se encuentra —fundido por momentos— entre el derecho positivo y el derecho natural.

En cuanto al derecho natural, éste se nos suele presentar como un derecho dictado por Dios y, por lo tanto, situado por encima del derecho positivo. El derecho natural parece, en este sentido, un derecho incomprensible, sobre todo para aquellos que no creemos en Dios.

Sin embargo, si colocamos el derecho natural al lado del *ius civile* y del *ius gentium*, entonces formaremos la tríada clásica (derecho natural, derecho civil y derecho de gentes), que ofrece límites más complejos e interesantes que nos permitirán una mejor apreciación del derecho natural. Más adelante en esta sección, procederemos al análisis de esta tríada en el contexto de la escolástica española.

La revitalización de la escolástica en España implicó, a su vez, como dijimos antes, la modernización del derecho de gentes y del derecho natural (impulsada en un primer momento por el dominico español Francisco de Vitoria y culminada por nuestro autor, Francisco Suárez). Ahora bien, esta revitalización de la escolástica debe ubicarse como parte del Siglo de Oro español.

Por lo tanto, abordaremos, en primer lugar, el Siglo de Oro (1) como un contexto favorable para la vida intelectual en España, principalmente durante los siglos XVI y XVII; en segundo lugar, abordaremos la escolástica jurídica (2), y concluiremos estudiando el desarrollo de la tríada conformada por el derecho natural, el derecho civil y el derecho de gentes (3), como parte de este esfuerzo por situar, en el tiempo y en la cultura, la labor realizada por Suárez.

### 1. *Un contexto favorable: las interrogantes del Siglo de Oro*

El Siglo de Oro es un periodo de apogeo de la cultura española que tuvo lugar hacia los siglos XVI y XVII. Está relacionado con el papel que Es-

paña jugó en algunos de los hechos que habrían de revolucionar al mundo y que marcaron ni más ni menos que el fin de una edad y el inicio de otra.

En los siglos XV y XVI, Europa encaró una cohabitación entre la Edad Media y la Edad Moderna (A). La extraordinaria vida intelectual que le sucedió a esa cohabitación, en España, propició el surgimiento del Siglo de Oro. Un ejemplo literario de ese periodo de apogeo de la cultura española es el *Don Quijote* de Miguel de Cervantes Saavedra (B), la obra por excelencia del Siglo de Oro, encarnación de los tiempos que vivieron una pléyade entera de pensadores españoles, entre los que se encuentra Francisco Suárez, y que abordaremos brevemente para ilustrar el espíritu de aquella época.

### A. *La Europa premoderna y moderna*

Una de las nociones preconcebidas que se tienen a propósito de la escolástica es su presunto carácter premoderno y vetusto. Sin embargo, la escolástica no es homogénea. La Edad Media y la Edad Moderna tampoco lo son. Nuestras divisiones y clasificaciones (periodos históricos, movimientos artísticos, etcétera), así como las cualidades que les atribuimos, son construcciones que nos permiten categorizar y aprehender la realidad con mayor facilidad, nos ayudan a ordenarla sucesivamente, cuando, de hecho, es más bien simultánea e imbricada. Lo mismo ocurre con las etiquetas impuestas a la escolástica, a la Edad Media y a la Edad Moderna.

La Edad Moderna no es ni única ni total y, sobre todo, en sus inicios cohabitó con la premodernidad. Las distancias que corren desde la Edad Antigua —cuyo fin está marcado por la caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476— a la Edad Media —que se extiende desde esta caída hasta la otra gran caída, la del Imperio Romano de Oriente en 1453— y a la Edad Moderna —que abarca desde entonces hasta la actualidad—, constituyen periodos de tiempo que albergan en su transcurrir transformaciones profundas en el ser humano.

Estas fechas son meramente referenciales: otras periodizaciones marcan el fin de la Edad Media y el inicio de la Edad Moderna no en 1453, sino en 1492, con el descubrimiento de América.<sup>76</sup> Además, los hombres de esos años no cambiaron repentinamente con la caída o con el descubrimiento.

---

<sup>76</sup> Asimismo, hay quienes distinguen entre una Edad Moderna y una Edad Contemporánea. Otros hablan incluso de una Edad Posmoderna. Nos limitaremos, por el periodo histórico que nos interesa aquí, a la división de la historia en Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna.

Esas fechas son solamente momentos representativos de un proceso muy lento de transformación.

La caída de Roma a manos de los pueblos germanos marcó para Europa, como hemos dicho, el inicio de la Edad Media (476-1492) y significó, ante la ausencia del Imperio Romano de Occidente, un primer vacío o fragmentación del poder que habrá de caracterizar buena parte de la Edad Media.

Roma experimentó, antes de su caída, una larga y lenta recepción de migrantes (“bárbaros”), que se fueron asentando a las afueras y, después, al interior del imperio. Entre esas “invasiones bárbaras” destacaron las tribus germanas, originarias del norte de Europa, pero también hubo otras provenientes, por ejemplo, del este (como los grupos eslavos). La presión fue inevitable, y, bajo una mezcla de factores que no detallaremos aquí, Roma terminó por caer. Odoacro, jefe de una tribu germana, derrocó a Rómulo Augústulo, último emperador de Occidente, y envió, en un gesto muy elocuente, las insignias imperiales a Oriente. De estos pueblos germanos (los francos, los visigodos, etcétera), esparcidos por todas partes, surgieron, en Europa, reinos que, sin embargo, muy pronto entraron también en crisis.

Del mismo modo que el Imperio Romano toleró el cristianismo desde el año 313 y luego lo instituyó como la religión oficial en el 380, los reinos bárbaros que siguieron a la caída de Roma igualmente se convirtieron al cristianismo. Además del vacío de poder y de la consolidación del cristianismo, otro elemento importante que habría de marcar el carácter de la Edad Media fue el —posterior— nacimiento del feudalismo.

En otro ámbito, en el terreno de la cultura, se suele recalcar asimismo el hecho de que en la Edad Media se perdió (casi totalmente) la herencia filosófica y jurídica de la Edad Antigua. En consecuencia, las nuevas regulaciones jurídicas que se generaron en el medievo prescindieron del derecho romano y dieron lugar, entre otras cosas, a un sistema conocido como “personalidad de las leyes”.

En el momento en que los nuevos reinos —que reemplazaron al Imperio Romano— entraron también en crisis, los reyes germanos perdieron a su vez su poder. Los territorios se fragmentaron por segunda ocasión, y en cada rincón de Europa emergieron una infinidad de señores, que fueron relegando progresivamente a los reyes y ejercieron, con fragilidad, funciones públicas en espacios territoriales muy reducidos. Así pues, los reyes fueron desplazados a grado tal que incluso se forjó una máxima que rezaba: “cada señor es rey en su feudo”. Estas condiciones (reyes relegados, surgimiento de señores y reyezuelos, la fragmentación de los territorios y del poder, y en

suma, la reducción de las funciones del Estado) dieron lugar a una incapacidad para garantizar seguridad a las poblaciones.

Esta debilidad del Estado, esta privatización del derecho público y este ambiente de inseguridad y violencia, aunados al sistema de personalidad de leyes y a la pérdida del legado de la antigüedad, han provocado que se adjudique a la Edad Media una imagen de caos y oscurantismo.

La fragmentación, la debilidad estatal y la inseguridad obligaron a cada señor territorial a celebrar alianzas —para asegurar su protección— con otros señores territoriales más fuertes. Estas alianzas medievales se denominaron “juramentos de lealtad”, sin embargo, los señores solían romper los pactos o celebrar alianzas con más de un señor, debilitando de nueva cuenta la seguridad planeada y generando así un laberinto de poder. En estas alianzas, el señor en posición de superioridad (el señor feudal) ofrecía su protección y liderazgo en contra de enemigos extranjeros, a la vez que ofrecía también tierras, a cambio del apoyo militar que recibía en sus campañas. En consecuencia, el señor en situación de subordinación (el vasallo) recibía seguridad y tierra a cambio de su eventual apoyo.

Era ésta una compleja pirámide política, porque mientras uno de ellos podía ser un señor feudal de sus vasallos, al mismo tiempo podía ser vasallo de otro señor más fuerte. Por ejemplo, Juan sin Tierra, rey de Inglaterra, estuvo subordinado al papa Inocencio III, quien era, a la vez que pontífice, un señor feudal. Juan sin Tierra era rey y señor de Inglaterra, pero su superior, en este laberinto y en esta pirámide del poder, era el papa en virtud del sistema de alianzas. La mayoría de la veces los reyes no fueron sino simples señores que ocuparon —en esta época— los escalones más bajos del poder. Lo único que los distinguía teóricamente era que, al ser reyes, habían sido designados por Dios (a diferencia del resto de señores) para gobernar.

Nos encontramos, por lo tanto, en un periodo en el que el rol social más importante lo ocupaban los guerreros. Al interior de los territorios en los que los señores ejercían su poder, había poblaciones organizadas no a manera de ciudades, sino como comunas o —acaso— burgos fortificados.<sup>77</sup> La estructura social —tradicional de la Edad Media— era tripartita: el estamento de los nobles (los señores guerreros), el estamento del clero y el estamento del pueblo.

Estrictamente hablando, el feudalismo y el señorío son en realidad dos fenómenos distintos, aunque relacionados entre sí. El señorío es un derecho real, una relación entre una persona y una cosa, entre el señor feudal y su

---

<sup>77</sup> Elías, Norbert, *El proceso de la civilización*, 3a. ed., trad. de Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 354.

territorio (o feudo) que detenta. En cambio, a través del feudalismo (en sentido estricto), un guerrero jura lealtad a un señor: es pues un derecho personal (una relación entre personas). En consecuencia, los señores otorgaban partes de sus feudos a otros señores (vasallos) a cambio de lealtad y de apoyo militar. He aquí un ejemplo de un juramento de lealtad de un conde de Champaña (particularmente de Troyes) a un duque de Borgoña, celebrado en la actual Francia hacia 1200:

Nosotros, Eudes, duque de Borgoña, hacemos saber a todos, presentes y futuros, a propósito de las tierras que el conde Enrique detentó de nuestro padre Hugo, duque de Borgoña, que recibimos como un hombre muy querido a Teobaldo, conde de Troyes, hijo del mencionado conde Enrique, del mismo modo que su padre, el conde Enrique, fue hombre de nuestro padre. Concedemos a Teobaldo, tanto nosotros mismos como nuestros herederos, y garantizamos a perpetuidad esta tierra a él y a sus herederos en contra de cualquier persona, viva o muerta, y le asistiremos de buena fe y con todo nuestro poder para que gocen de esta tierra en toda paz y tranquilidad. Para que esto quede registrado y sea conocido, hemos querido que la presente carta se haya hecho en testimonio y se corrobore por la fuerza de nuestro sello.<sup>78</sup>

Ahora bien, en el caso particular de la península ibérica, a este fenómeno de fragmentación del poder, propio de Occidente, hay que agregar la rápida expansión de los pueblos musulmanes en el norte de África y que, posteriormente, hacia el año 711, alcanzó también el territorio de la actual España.

Como reacción a esta fragmentación generalizada del poder en Europa, posteriormente, hacia el siglo XII, tuvo lugar una lenta recuperación de la posición de los reyes hacia la cúspide de la pirámide política, lo que implicó una concentración del poder en su favor. Por ejemplo, en Francia, este proceso inició con Felipe Augusto alrededor del año 1180, de modo tal que este progresivo fortalecimiento de la Corona culminaría para el siglo XV, con los primeros indicios de una monarquía absoluta, que más adelante ejercería un poder incontestable. En lo que hoy es España, el siglo XV representaría también la culminación de un proceso de fortalecimiento y dominio político, que se vio refrendado en 1492 con la reconquista española de Granada, el último reducto musulmán en la península ibérica en beneficio de los reinos cristianos que, pronto, habrían de unirse al crear el reino español.

Por lo tanto, puede verse cómo, en uno y otro caso, la consolidación política y territorial de los reinos correspondió con la creación, hacia el siglo

---

<sup>78</sup> *Hommage du comte de Champagne au duc de Bourgogne*, Ed. Lignon, sin fecha, I, pp. 468 y 469.

XV, de los Estados nacionales. Así, el surgimiento de los Estados nacionales es un fenómeno característico de la Edad Moderna (si bien hay que reconocer que fue evidentemente parte de un proceso lento que se desencadenó desde la Edad Media). La unificación del reino español coincide, pues, más o menos con el establecimiento del entonces incipiente Estado español, lo mismo podríamos decir del reino y del Estado franceses y de otros Estados europeos (a excepción de algunos casos, como Italia o Alemania, cuya unificación y nacimiento de su Estado nacional no ocurrió hasta el siglo XIX).

Como lo mencionamos antes, la primera parte del medievo, es decir, la Alta Edad Media, supuso en general —para Europa— la pérdida de la filosofía de la antigua Grecia y del derecho de la antigua Roma, con excepción de ciertos lugares en los que su estudio no fue interrumpido. Fuera de la cultura europea, serían en los pueblos musulmanes en los que se continuarían leyendo, por siglos, a los filósofos griegos. De hecho, fue a través de los musulmanes como los europeos recuperarían la filosofía griega durante la Baja Edad Media. Esto tuvo lugar, entre los europeos, en particular hacia el siglo XI, gracias —precisamente— a la escolástica y a hombres como Tomás de Aquino, que reintrodujeron a Aristóteles.

En cuanto al derecho romano, éste renació en lo que hoy es Italia, también en el siglo XI, debido a los estudiosos que, como Irnerio, desarrollaron la escolástica jurídica. El derecho romano que conocemos actualmente —y que los escolásticos estudiarían profusamente— proviene en gran medida del *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, publicado a partir del año 529 en Constantinopla (actual Estambul, Turquía), capital del Imperio Romano de Oriente. Sin embargo, el derecho romano no sería verdaderamente difundido en Occidente, es decir, en Europa, sino hasta su redescubrimiento —como dijimos— en el siglo XI. Sólo entonces sería hallado, por ejemplo, en Pisa, un manuscrito completo del Digesto, que luego fue resguardado en Florencia, en la Biblioteca Medicea Laurenciana, bajo la clasificación F. 138 (razón por lo que se le conoce como la *Pisana* o, también, como la *Florentina*). El ejemplar del Digesto fue elaborado hacia el año 600, y una copia de éste, del siglo XI, fue crucial en la difusión del derecho romano.

El redescubrimiento de estas obras significó la recuperación de la tradición romanista para el mundo. Los pueblos germanos en gran medida desplazaron y sumieron al derecho romano, si no completamente, sí prácticamente en el olvido. El Breviario de Alarico II, del año 506, constituye un ejemplo de esas supervivencias del derecho romano dentro de un reino germano: era un cuerpo de normas de derecho romano vulgar que estuvo vigente en el reino visigodo, hoy en día Toulouse, en Francia, y que era era

aplicable sólo a los individuos locales —por oposición a los migrantes bárbaros— que anteriormente habían sido ciudadanos romanos (por ello al Breviario también se le conoce como *Ley Romana Visigoda*).

Esto da muestra del marco jurídico que los germanos instauraron, conocido como el “sistema de personalidad de las leyes” (o también identificado como pluralismo legal o como leyes étnicas), lo cual significó la aplicación de leyes —menos complejas que las romanas— de acuerdo con el origen étnico. Eran esencialmente normas de derecho privado (pues hemos visto cuál fue el destino que tuvieron las funciones estatales en la Edad Media y, más aún, el destino del derecho público romano).

Es decir, en un mismo territorio, para la comisión de un delito, se podían aplicar distintas leyes: una —por ejemplo— para los francos, otra para los visigodos y otra para antiguos ciudadanos romanos. Originalmente el derecho germano era consuetudinario, oral y dominado por la venganza privada, pero al establecer contacto con Roma, los germanos se dotaron de un derecho escrito y en lengua latina. Así, los visigodos redactaron, por ejemplo, su “Código de Eurico”, o los francos su “Ley Sállica”. He aquí un fragmento de la ley del pueblo alamán (otra tribu germana):

Si un hombre libre toma, infringiendo la ley, la mujer de otro, deberá devolverla y entregar a título de reparación pecuniaria 80 monedas. Si no la quiere devolver, pagará 400 monedas y ello si el primer esposo así lo admite. Si la mujer muere mientras tanto, antes de que el primer esposo la reclame, el raptor deberá entregar 400 monedas a título de reparación pecuniaria.<sup>79</sup>

Y continúa así señalando lo que debe ocurrir si tiene hijos con ella antes de pagar el precio, o lo que debe ocurrir si los hijos fallecen, así como las compensaciones por esos fallecimientos, o bien las consecuencias en caso de que los hijos vivan pero hayan sido engendrados por el primer esposo. Se trataba de un derecho que podría considerarse caótico.

En cambio, el derecho romano, “perdido” por siglos, constituyó un cuerpo jurídico sistematizado, compuesto por clasificaciones y principios del derecho, y elaboró una auténtica ciencia jurídica (denominada “jurisprudencia”, *iuris*, derecho, y *prudencia*, conocimiento), que sería retomada y cultivada en la Edad Media por los escolásticos.

Más allá de estas características que delinear el perfil de la Edad Media, la pregunta que debemos hacernos, en suma, es: ¿qué hace que un hombre

---

<sup>79</sup> Gillisen, John, *Introduction historique au droit*, Bruselas, Etablissements Emile Bruylant, 1979, p. 167.

antiguo sea antiguo, que uno medieval sea medieval y uno moderno sea moderno? La división de la historia en esas tres edades, Antigua, Media y Moderna, no es caprichosa. Cada una marca diferencias en la cultura, en la forma de ser y de pensar.

John Ruskin sostiene, al contrastar los espíritus de la Edad Media y de la Edad Moderna, que la diferencia radica en nuestras creencias y, en este caso concreto, en las creencias religiosas y, por lo tanto, en Dios.<sup>80</sup> Para los hombres medievales, Dios jugaba un papel central en sus vidas. Dios lo ocupaba todo y era aquello en torno a lo cual los hombres vivían.

En cambio, los modernos, que aunque también podemos ser creyentes, somos más bien de un espíritu escéptico. Como veremos, el descubrimiento de América fue crucial para que la “verdad” se resquebrajara, modificando el ánimo de los hombres, que terminaron por abandonar el dogmatismo y abrazaron la duda con el afán de más conocimiento.

El escepticismo no se limitó a desmentir que la tierra era plana, a descubrir un nuevo continente o a refutar el geocentrismo, sino que se extendió también a todos los ámbitos de la cultura. Sería un error —dice Ruskin— creer que la diferencia entre Luis IX y el almirante Nelson radica en sus instrumentos militares. “No eran esencialmente diferentes en el sentido de que uno peleaba con lanzas y el otro con armas de fuego”, señala.<sup>81</sup> Podemos encontrar diferencias interminables entre unos y otros. Mientras que las estructuras de las sociedades antiguas eran bipartitas (libres y esclavos, patricios y plebeyos), las medievales eran, en cambio, tripartitas (los tres estamentos: nobleza, clero y pueblo), arraigadas en la noción y en la defensa de los privilegios. Las sociedades modernas, por su parte, tienen un afán unitario al combatir los privilegios y defender la igualdad. En el terreno del arte podríamos encontrar también un sinfín de diferencias. Es verdad que la pintura medieval quizá se caracterice por el uso recurrente de figuras circulares y triangulares, con cuerpos sencillos y planos. Pero, incluso en el arte, eso no es lo esencial por más característico que ello parezca. En los albores de la Edad Moderna, en el norte de Europa dio inicio un renacimiento artístico que privilegió el realismo de la pintura. Pero, en el sur, con el Renacimiento italiano, el arte dio un giro aún más drástico. El redescubrimiento, en esa época, del arte griego y romano añadió un elemento a la representación artística: a la imitación de la realidad se sumó el esfuerzo por idealizar la belleza. Y, sin embargo, diría Ruskin una vez más, el hecho de que unos

<sup>80</sup> Ruskin, John, “Prerrafaelismo”, *Libertades*, México, núm. 2, primavera de 2013, pp. 99-111.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 104.

pintaran de manera elemental y otros nos sorprendieran por la delicadeza de sus trazos, tampoco constituye una diferencia sustancial. La diferencia entre medievales y modernos radica en una distinta disposición de su espíritu. Luis IX y Nelson “eran esencialmente diferentes en el tono general de sus creencias religiosas”.<sup>82</sup>

Por lo tanto, parecería que existe, para nosotros los modernos, un puente que nos uniría más a los antiguos que a los medievales. Esto nos hace creer, equivocadamente, que la Edad Media fue una época de oscurantismo; que la cultura se reanudó, luego de la antigüedad, solamente hasta la llegada de los tiempos modernos. Sin duda los hombres del Renacimiento italiano lanzaron su mirada hacia las obras de arte de los antiguos griegos y romanos, estudiándolas, idealizando como ellos el cuerpo humano, imitando sus esculturas y sus templos. No obstante, los hombres medievales también se dedicaron al estudio luminoso de las obras de los antiguos. Los medievales leyeron a los poetas, rétores y jurisconsultos romanos, a los filósofos griegos, a los científicos, y se sirvieron de ellos para generar nuevos conocimientos. Pero para ellos, los medievales, Dios era central; sus preocupaciones, más que terrenales, eran celestiales. Para nosotros, en cambio, Dios está relegado. Con la Edad Moderna vino el resurgimiento de una forma de vida centrada en el hombre y en las experiencias no celestiales, sino terrenales. Ello se reflejó, lentamente, en la filosofía, en la literatura, en el ejercicio del poder, en la pintura, en la ciencia, en la tecnología, en las creencias y en las estructuras sociales.

Con la transición, en España, entre la Edad Media y la Edad Moderna, sobrevino el Siglo de Oro. Aunque se desenvuelve específicamente entre los siglos XVI y XVII, el Siglo de Oro puede perfilarse desde la publicación de la gramática española escrita por Nebrija, en 1492, año que también corresponde con el descubrimiento de América y, a la vez, con la consumación de la reconquista española de la península ibérica en contra de los pueblos musulmanes. La España de esa época encaró una situación extraordinaria con un espíritu ambivalente. Se trata del momento exacto en el que una etapa concluye y otra inicia, y sin embargo, mientras tanto, ambas perviven y conviven en todos los sentidos y en el espíritu de las personas. Jean-Marie Gustave Le Clézio ha señalado, por ejemplo, la persona-

---

<sup>82</sup> *Idem.*

lidad equívoca —medieval y moderna— del conquistador Hernán Cortés durante el asedio de Tenochtitlan.<sup>83</sup> Cortés, según Le Clézio, encarna

un líder, un estratega, un caballero, pero también un hombre determinado a ganar, antes que los demás, un hombre que puede replegar el mundo a su deseo. Es un individualista, apegado a la posesión de riquezas, y por las cuales no duda en expoliar a los otros, ya sean sus amigos o enemigos. Surgido de la Edad Media, este líder de guerreros, este aventurero se beneficia del apoyo moral del rey más grande del renacimiento europeo, el emperador Carlos V, a nombre de quien apropia tierras y hombres. Es un extraño concurso de circunstancias el que va a asociar, para la ruina del imperio mexicano, las rapiñas del aventurero de Extremadura a nombre del emperador más poderoso de Europa, heredero de los dominios del César.<sup>84</sup>

El retrato que Le Clézio nos ofrece de Cortés es complejo. En primer lugar, se trata de un Cortés depredador. En segundo lugar, de un Cortés astuto. Le Clézio pone así de manifiesto el abismo que existía entre el sueño mágico en el que estaban sumergidos los mexicas y el sueño moderno de los españoles, maravillados y a la vez confundidos. En este sentido, Le Clézio agrega:

Paralizados, asustados, incapaces de reaccionar, de hablar, los indígenas viven una verdadera pesadilla que los encierra en su propia magia, los conduce hacia la muerte. ¿Cómo habrían podido salvarse, ellos que no formaban un todo, una sola y misma alma dominada por sus dioses, sometida a la voluntad de los reyes y los sacerdotes, cuando frente a ellos se presentaba el hombre individualista y escéptico del mundo moderno?<sup>85</sup>

En ese momento, España no sólo fue la encarnación de la Edad Media. Era, como Cortés, medieval y moderna. Y este fenómeno se extiende más allá de los actos de la vida práctica de los hombres, y alcanzó su vida intelectual. En España, la Edad Moderna está contenida, entre tantas otras cosas, tanto en su filosofía como en su literatura. Incluso Milan Kundera ha dicho: “De hecho, para mí, el fundador de la modernidad no es sólo Descartes sino también Cervantes”.<sup>86</sup> Hacer caso omiso de ese mundo intelectual español implicaría una comprensión parcial de la obra de Fran-

<sup>83</sup> Le Clézio, J.-M. G., *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, La Flèche, Gallimard, 1998, p. 18.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 18 y 19.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 20 y 21.

<sup>86</sup> Kundera, Milan, *L'art du roman*, París, Gallimard, 1986, pp. 18 y 19.

cisco Suárez y del tiempo que le tocó vivir.<sup>87</sup> La escolástica es un fenómeno medieval. Pero la escolástica española es parte, como hemos dicho, de un fenómeno cultural más amplio, renacentista y moderno: el Siglo de Oro. En este afán de contextualizar, en lugar de referirnos al Siglo de Oro en lo general, dedicaremos en lo particular unas palabras a una de las obras más representativas de ese periodo y de ese cúmulo de pensadores y escritores al cual perteneció Suárez.

### B. Don Quijote *moderno*

El tema de Cervantes (1547-1616) en su *Don Quijote* es la ficción frente a la realidad, así como el cuestionamiento del concepto de la verdad. La escena clásica en la que Don Quijote se lanza contra los molinos de viento es el encuentro de dos posiciones irreconciliables (a menudo malinterpretadas como el idealismo contra el realismo). Por un lado, Don Quijote cree ver gigantes contra los que debe luchar. Por otro lado, Sancho, su escudero, cree que su patrón arriesga y desperdicia su vida atacando inútilmente enormes molinos de viento. Cervantes nos ofrece la posibilidad de la ambigüedad, nos hace esta invitación de la Edad Moderna a dudar y a preguntarnos, a través de la ficción, qué es aquello que llamamos la realidad y cuál experiencia, de las dos, es la verdadera, ¿la de Don Quijote o la de Sancho?

En Cervantes, el conocimiento se construye, la realidad se descompone y el criterio de verdad se vuelve incierto. Un tema, pues, profundamente moderno. Milan Kundera dice:

Quando Dios dejaba lentamente el lugar desde el cual había dirigido el universo y su orden de valores, separado el bien y el mal y dado un sentido a cada cosa, Don Quijote salió de su casa y ya no fue capaz de reconocer el mundo. Este último, en ausencia del Juez Supremo, apareció de pronto en una dudosa ambigüedad, la única Verdad Divina se descompuso en cientos de verdades que los hombres se repartieron. Así, el mundo de la Edad Moderna nació y la novela, su imagen y modelo, con él.<sup>88</sup>

No sabemos cuál es el verdadero nombre del caballero andante que se hace llamar Don Quijote, y dudamos, incluso, de la identidad del autor de

---

<sup>87</sup> Deberíamos decir no sólo la vida intelectual de España, sino también de Portugal. Allí trabajó Suárez, y recordemos además que en esa época la Corona portuguesa estaba fusionada con la de España (entre 1580 y 1640).

<sup>88</sup> Kundera, Milan, *L'art du roman*, cit., pp. 20 y 21.

la novela. En el capítulo IX de la primera parte de la novela, el narrador interrumpe su relato porque desconoce los sucesos posteriores de aquello que nos cuenta; así, el resto de la novela no es sino supuestamente la traducción de una obra árabe que también consagra la historia de Don Quijote, y que felizmente la completa. Incluso en la segunda parte de la novela, Don Quijote se topa consigo mismo cuando, en sus andanzas, descubre la existencia de la primera parte del libro que sostiene en sus manos y que narra su propia vida.

A partir de *Don Quijote*, la novela europea es —como dice Carlos Fuentes— el espacio privilegiado de la incertidumbre.<sup>89</sup> Si la Edad Media está marcada por Dios y por las creencias religiosas, es decir, no por razones, sino por la fe, y, por lo tanto, por el dogmatismo; en cambio, la Edad Moderna se caracteriza por el cuestionamiento de las ideas preconcebidas y de la verdad y, en consecuencia, de la propia realidad. Y la novela moderna realiza una tarea similar: no hay verdades categóricas; hay dudas que se plantean en la sed por el saber. Desde el surgimiento de la Edad Moderna, la novela, al rechazar las certezas, se vuelve por excelencia ambigua o, mejor dicho, *debe ser* ambigua para lograr ese fin. Y, en especial, moralmente ambigua.

Para Milan Kundera, el objetivo de la novela es captar el mundo. Descubrir lo que solamente una novela puede descubrir —dice— es su razón de ser. Una novela que no descubre una parte desconocida de la vida, es una novela inmoral.<sup>90</sup> Si el conocimiento es el fin de la novela, la ambigüedad es su medio. Para servirse del equívoco, suspende el juicio moral. “Suspende

---

<sup>89</sup> Fuentes, Carlos, “À la louange du roman”, *Le Monde Diplomatique*, París, diciembre de 2005, pp. 28 y 29. Fuentes nos señala: “Un lugar incierto: ¿Un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme. “Un autor incierto: ¿quién escribió este libro? ¿Cervantes? ¿De Saavedra? ¿Cide Hamete Benengeli? ¿Un copista anónimo moro? ¿Ginés de Pasamonte disfrazado de Maestro Pedro, el de las marionetas? La ausencia de autor viene apenas a disimular el rechazo de la autoridad. Nombres inciertos: ¿Don Quijote es verdaderamente un hidalgo arruinado cuyo nombre es Alonso Quijano o es Quijada o Quezada? ¿O bien, es necesario proceder de otro modo: un hombre empobrecido es realmente el valiente caballero errante, un Cid denigrado, un Cortés caído?... Cervantes mezcla pasado y futuro, transformando la novela en un proceso crítico que propone sobre todo que leamos un libro sobre un hombre que lee libros, libro que luego se transforma en un libro sobre un hombre que sabe que será leído. Cuando Don Quijote entra en la imprenta de Barcelona y descubre que lo que está impreso es su propio libro, *El ingenioso hidalgo Quijote de la Mancha*, somos de repente hundidos en un mundo nuevo de lectores, de lecturas accesibles a todos y no sólo a un pequeño círculo en el seno del poder, ya sea religioso, político o social”. Fuentes, Carlos, “À la louange du roman”, *cit.*, pp. 28 y 29.

<sup>90</sup> Kundera, Milan, *L'art du roman*, *cit.*, p. 20.

el juicio moral no es la inmoralidad de la novela, es su moral”, dice Kundera.<sup>91</sup>

La novela, tal y como la conocemos hoy en día, está vinculada al espíritu de la Edad Moderna. Su afán por la revelación de la verdad la coloca frente a los mismos problemas que preocupan a la Edad Moderna. Y la concepción moderna de la novela ha comenzado con Cervantes, a quien le ha seguido una larga senda de autores. Por ejemplo, Mario Vargas Llosa cree que el precursor de Cervantes es Borges.<sup>92</sup> Harry Levin señala que *Madame Bovary* de Flaubert es una versión actualizada del *Quijote*.<sup>93</sup> Y Milan Kundera afirma que la tradición a la cual pertenece Kafka es en realidad la misma tradición inaugurada por Cervantes.<sup>94</sup>

Emma Bovary es una mujer conducida a la “irrealidad” por lectura excesiva de las obras románticas, viviendo en un mundo ilusorio, colmado por el sentimentalismo, y sufre a la manera de Alonso Quijano, que se vuelve loco por la lectura de libros de caballería. Carlos Fuentes ha dicho que se trata de una realidad paralela, un espejo crítico de la verdad en un mundo de convenciones, de suerte que hay “un segundo universo del ser, en el que Don Quijote y Emma Bovary tienen una realidad mayor”.<sup>95</sup> Emma Bovary es caprichosa, nefasta, impulsiva, voluptuosa y sensual, y sin embargo, no es una villana. Flaubert, su creador, no la juzga, suspende el juicio moral y hace de ella el antihéroe y protagonista de la novela, revelándonos por esa vía los rasgos del ser humano: nuestra propensión por la voluptuosidad, el impulso, el sinsabor que nos deja la vida cotidiana, la autodestrucción a la que nos conducen las pasiones.

Cervantes pone en duda los métodos del conocimiento. En el prólogo a la primera parte del *Don Quijote*, el escritor lanza una crítica al argumento de

---

<sup>91</sup> Kundera, Milan, *Les testaments trahis*, París, Gallimard, 1993, p. 18. Milan Kundera afirma también en *L'art du roman* que es la sucesión de descubrimientos (y no la suma de lo que se ha escrito) la que crea la historia de la novela europea. Kundera, Milan, *L'art du roman, cit.*, p. 20.

<sup>92</sup> Mario Vargas Llosa señala: “El gran tema de *Don Quijote de la Mancha* es la ficción, su razón de ser, y la manera como, al infiltrarse en la vida, la modela y la transforma. Así, lo que parece a muchos lectores el tema «borgiano» por excelencia —el de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*— es, en realidad, un tema cervantino que, siglos más tarde, Borges resucitó imprimiéndole una marca personal”. Vargas Llosa, Mario, “Una novela para el siglo XXI”, en Cervantes Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, México, Alfaguara, 2005, p. XV.

<sup>93</sup> Levin, Harry, *El realismo francés*, trad. de Jaume Reig, Barcelona, Laia, 1974, pp. 308 y 309.

<sup>94</sup> Kundera, Milan, *L'art du roman, cit.*, véase toda la primera parte.

<sup>95</sup> Fuentes, Carlos, “À la louange du roman”, *cit.* pp. 28 y 29.

autoridad (un argumento, por cierto, muy propio de la Edad Media y muy apreciado por la escolástica). Cervantes pregunta:

Porque, ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo cuando vea que, al cabo de tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido, salgo ahora, con todos mis años auestas, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de concetos y falta de toda erudición y doctrina; sin acotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos, que admiran a los leyentes y tienen a sus autores por hombres leídos, eruditos y elocuentes? ¿Pues qué, cuando citan la Divina Escritura? No dirán sino que son unos santos Tomases y otros doctores de la Iglesia; guardando en esto un decoro tan ingenioso, que en un renglón han pintado un enamorado distraído y en otro hacen un sermoncico cristiano, que es un contento y un regalo oílle o leelle. De todo esto ha de carecer mi libro.<sup>96</sup>

Cervantes priva a su obra de todos los elementos que la dotarían de mérito intelectual: notas, citas, autoridades. Por lo tanto, en él no se encontrará — dice — ni a Platón ni a Aristóteles ni a Tomás de Aquino. Cervantes pone en escena, mientras reflexiona sobre estas cosas, a un personaje, presunto amigo suyo que, ante sus titubeos, le ofrece algunas soluciones. El supuesto amigo responde de la siguiente manera:

Lo primero en que reparáis de los sonetos, epigramas o elogios que os faltan para el principio, y que sean de personajes graves y de título, se puede remediar en que vos mismo toméis algún trabajo en hacerlos, y después los podéis bautizar y poner el nombre que quisiéredes, ahijándolos al Preste Juan de las Indias o al Emperador de Trapisonda, de quien yo sé que hay noticia que fueron famosos poetas; y cuando no lo hayan sido y hubiere algunos pedantes y bachilleres que por detrás os muerdan y murmuren desta verdad, no se os dé dos maravedís; porque, ya que os averigüen la mentira, no os han de cortar la mano con que lo escribistes.<sup>97</sup>

Poco importan los métodos que tradicionalmente nos han conducido a la “verdad”, si desde ahora esos caminos son insuficientes. Cuando Cervantes rechaza, en este juego, la autoría del libro, o cuando propone cínicamen-

---

<sup>96</sup> Prólogo de la primera parte. Véase Cervantes Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, México, Alfaguara, 2005, pp. 8 y 9.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 10.

te inventar versos y adjudicarlos a célebres autores, pone en tela de juicio a la fuente de todas las certezas medievales que es la autoridad. Como buen hombre de la Edad Moderna, Cervantes asume el escepticismo, o mejor dicho, el criticismo —al igual que Descartes—, como una forma de enfrentar el dogmatismo.

Podemos observar así una serie de rasgos que definen a la Edad Media y que se oponen a la Edad Moderna. El dogmatismo, el cristianismo, la fragmentación del poder, la debilidad del Estado, la fractura territorial, la inseguridad, la personalidad de las leyes y los privilegios de los estamentos, son sólo algunos de ellos. En cambio, la Edad Moderna es igualitaria, humanista, crítica, democrática, individualista, dotada de Estados nacionales y, como veremos, liberal.

Éste es el perfil de la Edad Media, periodo en que se desarrolló esa tradición a la que Suárez perteneció: la escolástica. No obstante, el medievo no constituyó una época oscurantista, sino más bien luminosa. El restablecimiento del poder centralizado y el monopolio del uso de la fuerza tuvo lugar en la Edad Media. La recuperación del legado de la antigüedad se hizo a través de la escolástica, también en la Edad Media, y no en la Edad Moderna.

Norbert Elias es uno de los autores que mejor han parecido capturar la esencia y los rasgos que definieron a la Edad Media. Él pone énfasis en el hecho de que las sociedades medievales eran sociedades que giraban principalmente en torno a la adquisición de tierras (como lo señalamos antes con los señores, sus vasallos, los juramentos y los feudos). Esto suponía, en realidad, la presencia de una marcada “economía natural”, por oposición a la “economía monetaria”, que estuvo, esta última, muy vigente en la Edad Antigua, y lo está en la Edad Moderna.<sup>98</sup> La tesis principal de Elias es que las sociedades se civilizan más en la medida en que las relaciones y las interdependencias humanas se hacen más complejas.<sup>99</sup> Un ejemplo de ello es la división del trabajo. Cuando vemos que, en las sociedades, para la elaboración, transporte y consumo de un producto intervienen altas cantidades de personas, eso es muestra de mayores divisiones del trabajo, y de estructuras sociales, transferencias e interdependencias más complejas.<sup>100</sup> El mundo globalizado y tecnológico actual es la mejor prueba de ello.

En las economías monetarias, la moneda cumple una función primordial en las cadenas de transferencia más largas, y en particular es muy útil cuando las mercancías recorren territorios más lejanos. La economía natural, en

---

<sup>98</sup> Elias, Norbert, *op cit.*, pp. 336 y 337.

<sup>99</sup> *Idem.*

<sup>100</sup> *Idem.*

cambio, supone cadenas más cortas y menores relaciones de interdependencia entre personas y territorios. Es decir, las cosas se producen y consumen en un mismo espacio reducido. La complejidad es menor y, por lo tanto, se practica con mayor frecuencia el trueque. El dinero, entonces, como instrumento de cambio, pierde su sentido, dice Elias.<sup>101</sup> De esta autarquía nace la urgencia por detentar tierra, y es lo que marca el éxito o fracaso de los señores.<sup>102</sup>

Tan pronto como un señor feudal —que incluso se arrogaba el título de rey o emperador— lograba conquistar territorios, tenía entonces tierras que repartir entre sus vasallos y la paz, así, se aseguraba. Se trataba de una sociedad guerrera y violenta. La paz estaba entonces instalada, pero mientras la exigencias para vivir continuaban y la necesidad de heredar tierras a los descendientes llegaba, los pactos se rompían y volvía pronto la violencia. El señor en situación de superioridad ya no tenía más tierras que repartir y, por lo tanto, su función dejaba de cumplirse y su posición se debilitaba.<sup>103</sup>

Los vasallos no constituyeron un funcionariado o administración profesional.<sup>104</sup> En su necesidad de delegar, un señor podía conceder una tierra a un vasallo a título de administrador de alguno de sus territorios, pues no podía vigilar todos sus dominios por sí mismo. Pero al cabo de una generación —por las necesidades ya mencionadas e imperantes de una economía natural— el vasallo dependía cada vez menos del señor, dice Elias, y rompía su lealtad. A este fenómeno, Elias lo llama “fuerzas centrífugas”.<sup>105</sup> Centrífugas, porque tan pronto el rey lo perdía todo, perdía su fuerza y su preponderancia, y el poder se fragmentaba de nueva cuenta. Esta descentralización del poder, por medio de las fuerzas centrífugas, es la feudalización en sí misma, dice Elias.<sup>106</sup> Es algo tan consustancial de la Edad Media que podríamos ir más allá y agregar que ese fenómeno es la Edad Media.

Sin embargo, si en la Edad Media se vivió esta fragmentación, también en la Edad Media se forjó —como dijimos antes— un lento proceso de concentración del poder en manos del rey, que habría de vencer estas fuerzas centrífugas en definitiva, es un proceso que llamamos absolutismo, y que cristalizaría a fines de la Edad Media e inicios de la Edad Moderna. Y, además, estuvo asociado, según dijimos, al nacimiento de los Estados

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>104</sup> *Ibidem*, pp. 334 y 335.

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 324 y 326.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 339.

nacionales. Como veremos a lo largo de este trabajo, muchas de las ideas políticas y jurídicas que rigen al mundo moderno tuvieron su génesis en la antigüedad o en el medievo. Una gran excepción sería el liberalismo, que es netamente moderno. Lo interesante es que el liberalismo (ese afán por limitar los excesos del poder) surgió como respuesta al absolutismo. Sería desmedido llamar a Francisco Suárez un liberal. Pero en él y en otros miembros de la escolástica española se empezó a gestar —mediante los actos de resistencia y su teorización— una actitud contestataria frente al poder absoluto.

Los vasallos delegados del señor (o rey) no fueron ni podían ser, decíamos, un funcionariado profesional. Sin embargo, el proceso de reposicionamiento del rey en la cúspide de la pirámide política estuvo acompañado por la aparición de un nuevo miembro en la estructura social hacia los siglos XII y XIII: la burguesía (en el contexto del renacimiento de las ciudades o burgos).<sup>107</sup> Y una vez más, este nuevo grupo social está relacionado con la creación de interdependencias humanas más complejas. En todo caso, la burguesía habría de desempeñar ese rol de funcionariado que los vasallos no pudieron cumplir.

La explicación podrá parecernos, por momentos, económica, o a veces política, jurídica y, otras, como un asunto de creencias o de estructuras sociales. Pero las transformaciones sociales de este gran periodo histórico que explican el nacimiento de este tiempo extraordinario que nos ha tocado vivir y que llamamos Edad Moderna, así como de cualquier otro periodo, se hallan en las interdependencias humanas, como sostiene Elias. Desde los tiempos más antiguos, a partir del surgimiento de las civilizaciones, ha sido crucial la división del trabajo, el establecimiento de roles y clases sociales, así como los gestos, modales y símbolos para marcar, por un lado, la diferencia social, y al mismo tiempo, la pertenencia y el rango. En la Edad Media, las sociedades europeas no sólo eran desiguales, sino que tenían un ideal de desigualdad. Había un esquema, no de leyes (en el sentido antiguo o moderno de isonomía, de leyes iguales para todos), sino de privilegios (*privata lex*). Los nobles y el clero tenían sus privilegios, y en general cualquier cuerpo o corporaciones también. Incluso cuando florecieron las ciudades, a manera de corporación, y producto de exigencias y luchas, también tuvieron sus privilegios. Las sociedades medievales eran pues sociedades de privilegios, y cuando el rey volvió a ser la cabeza del Estado, una de sus funciones principales fue velar por el respeto de los privilegios.

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 313.

Había pues tres estamentos: la nobleza, el clero y el pueblo, como lo dice Adalberón de Laon en su *Poema al rey Roberto el Piadoso*, escrito hacia 1025, en el que primero reconoce a la Iglesia, y luego, cuando hace referencia a los nobles, dice:

Estos son los guerreros, los protectores de las iglesias, son los defensores del pueblo, de grandes y de pequeños, de todos, garantizando la seguridad del cuerpo entero. La otra clase es la de los siervos. He ahí una raza desdichada de hombres que no posee nada sino al precio de su pena. La casa de Dios, que parece una, está dividida por lo tanto en tres: los que oran (*oratores*), los que combaten (*pugnatores*) y finalmente los que trabajan (*laboratores*).<sup>108</sup>

Los siervos eran personas semilibres, pues recordemos que por influencia del cristianismo la esclavitud prácticamente desapareció durante la Edad Media. Al margen de estas tres clases sociales, Elías identifica los factores que dieron lugar a un nuevo estamento. Nos referimos a la burguesía y, con ella, a las ciudades. En primera instancia, Elías señala el aumento de densidad poblacional. El Imperio Romano, dice, era en realidad un imperio mediterráneo y, por lo tanto, las ciudades antiguas se ubicaron principalmente en ese espacio. Durante la Edad Media, la economía natural y la necesidad de tierra provocaron que se ocupara, como nunca antes, el interior de los territorios europeos. Al crecer las poblaciones, con la premura constante de cubrir sus necesidades, la densidad aumentó, pero ello ocurrió tierra adentro en Europa.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Adalberón de Laon, “Poème d’Adalbéron sur le regne de Robert”, en Guizot, François (comp.), *Collection de mémoires relatifs à l’histoire de France*, París, J.-L.J. Brière, 1824, VI, p. 439.

<sup>109</sup> Elías, Norbert, *op. cit.*, p. 362.



En segundo lugar, la desaparición de la esclavitud durante la Edad Media forjó una de las características que distinguen a Occidente, dice Elias. La ausencia de trabajo esclavo provocó el desarrollo del trabajo libre. Es decir, la propia Edad Media fue dando, poco a poco, mayor importancia al trabajo, y eso creó mayores interdependencias humanas. Al margen de los siervos, fue naciendo un nuevo grupo social (la burguesía) con mayor autonomía y poder, y que restó fuerza a los guerreros. En consecuencia, la sociedad y las relaciones entre sus integrantes se fueron haciendo más complejas. Elias incluso plantea la hipótesis sobre el rol que jugó el mundo árabe en todo lo anterior. El mar romano, señala, se convirtió durante la Edad Media en un mar árabe, y dice:

jamás hasta entonces se había producido en las tierras del interior de Europa una sociedad tan compleja y, con ella, un modo de producción tan diferenciado. Todavía resulta difícil decidir si, en realidad, fue la irrupción árabe la principal responsable de que se iniciara un desarrollo social centrado fundamentalmente en el interior del continente.<sup>110</sup>

A estos elementos (la densidad poblacional al interior, la burguesía y las ciudades), hay que agregar el desarrollo tecnológico (un nuevo arnés, la herradura de hierro, la reutilización del molino de agua, de los caminos empedrados y de los coches de ruedas) que ayudó a cubrir grandes distancias y a conectar territorios más lejanos.<sup>111</sup>

Paulatinamente, los trabajadores se fueron liberando. “Mientras que por un lado aumentaba la circulación monetaria, se desarrollaba la actividad comercial y se incrementaban los ingresos de las clases burguesas y del poder central, disminuían los del conjunto de la nobleza restante”, dice Elias.<sup>112</sup> Su peso como clase económica se incrementó. Además, la interdependencia aumentó también: los guerreros se convirtieron en una clase no trabajadora e incurrieron en dependencia de la clase media, hasta que la burguesía se convirtió en la clase dominante.<sup>113</sup> De tal manera que entre los siglos XII y XIII tuvieron lugar las primeras revueltas burguesas y conquistaron sus propios privilegios.

Fueron los burgueses quienes ocuparon la función que los vasallos no pudieron cumplir como administradores profesionales del reino. La burguesía, que habría de definir al mundo moderno, se formó en el medievo; y los guerreros —los caballeros de los que Cervantes se mofa en el *Don Quijote*— eran un mundo aparte de los burgueses, y sin embargo, ambos grupos convivieron. Unos pertenecieron a una economía natural y a una sociedad feudal en la que efectivamente había una urgencia por tener más tierra, pero siempre limitada a la satisfacción de la necesidad. En cambio, los otros, los burgueses, sólo se explican en una sociedad monetaria. Forman parte del afán capitalista de la Edad Moderna —dice Elias— de acumular más propiedades. Y también —podríamos agregar— forman parte del afán liberal de la modernidad. “Durante buena parte de la Edad Media, la forma esencial de la propiedad no es la propiedad del dinero, sino la propiedad del suelo”, señala Elias, y lo contrasta, pues sólo posteriormente apareció “por

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp. 365 y 366.

<sup>111</sup> *Ibidem*, pp. 360 y 361.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 364.

primera vez una clase social especializada en el comercio y cuyo afán se orienta a conseguir más dinero merced a un trabajo incansable”.<sup>114</sup>

La burguesía ascendió no sólo en términos económicos, políticos y sociales, sino también administrativos, ocupando toda clase de cargos. En los reinos se creó la administración asalariada, estable y profesional que se requería. Incluso, por méritos, la burguesía fue alcanzando una nueva nobleza, a diferencia de los guerreros, cuya nobleza era meramente hereditaria (dando lugar así a la distinción entre la *noblesse* de espada y la *noblesse* de toga). Surgidos del tercer estamento (del pueblo), los burgueses se convirtieron en grandes pensadores, en funcionarios y en consejeros al servicio del reino, interesados en la estabilidad y la paz del Estado. Un ejemplo de esta clase de pensador burgués, ya en la Edad Moderna, es el francés Jean Bodin, autor de *Los seis libros de la República*, en donde defiende la soberanía como un poder absoluto en manos del rey: “la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república”, reza su célebre definición.<sup>115</sup>

Con este panorama, y planteado desde esta perspectiva, “todo este periodo, la Edad Media y la Edad Moderna”, dice Elias, “puede considerarse como una sola época, como una gran «Edad Media». Y también es muy importante ver que la Edad Media, en el sentido estricto de la palabra, no es aquel «bosque petrificado» del que se habla a menudo, sino que se daban en ella... fases de expansión, división progresiva del trabajo, transformaciones y revoluciones sociales”.<sup>116</sup> Se trata, en suma, de un mismo hilo de transformaciones sociales, y la diferencia —indica Elias— se halla en que en la Edad Moderna el desarrollo social ha sido más rápido.<sup>117</sup>

En conclusión, en un primer momento de la Edad Media las interdependencias humanas se hicieron menos complejas provocando un retroceso civilizatorio. La complejidad de las interdependencias se hizo evidente, por ejemplo, en la regulación jurídica del comportamiento y de las relaciones humanas. Muchas veces se pretende, en este sentido, estudiar y entender el derecho medieval (o antiguo o moderno) a partir del análisis de las instituciones jurídicas aisladamente sin comprender que el (pobre) grado de desarrollo jurídico estuvo condicionado por la (pobre) complejidad de las interdependencias. El grado de desarrollo de la economía medieval se explica del mismo modo: menor interdependencia, menor economía monetaria, mayor economía natural, mayor autarquía económica y política, y mayores

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 351 y 352.

<sup>115</sup> Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, 1576, libro I, capítulo VIII.

<sup>116</sup> Elias, Norbert, *op. cit.*, pp. 366 y 367.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 367.

fuerzas centrífugas. En pocas palabras, ello se tradujo en menos civilización. Una menor civilización que se manifiesta no sólo en el derecho, la economía o la política. La menor complejidad de las relaciones humanas se manifiesta también —diría Elias— en la rusticidad y salvajismo de ellas: mayor violencia, mayor rudeza en los hábitos, mayor tosquedad en los modales y mayor pobreza en la higiene. O bien en formas de interdependencia más complejas y menos bárbaras: autocontrol en el uso de la violencia, autocontrol en los modales y hábitos; en suma, artificiosidad en el ser humano.<sup>118</sup>

Debemos evitar correr el riesgo de los falsos antagonismos. La Edad Media, enemiga de la Edad Moderna. “La cárcel medieval”, dice Carlos Fuentes, “estaba fabricada con las piedras del geocentrismo y la escolástica: dos visiones jerárquicas”.<sup>119</sup> Y añade en otra lugar: “Cervantes, el comediante de la imaginación humana, envía a don Quijote fuera de su espacio —la aldea anónima de La Mancha— que es el espacio limitado y seguro de la Edad Media, al vasto espacio del renacimiento: los caminos abiertos del «valiente mundo nuevo». Allí, don Quijote descubre con dolor y alegría también que el espacio del mundo ha cambiado para siempre”.<sup>120</sup>

En resumen, a mayor complejidad, mayor civilización, y también, por ejemplo, mayor desarrollo de formas jurídicas más complejas. Así, en un segundo momento de la Edad Media, tuvo lugar un progreso civilizatorio determinado por la intensificación de las interdependencias mucho más elaboradas que redundaron en transformaciones sociales. A eso se refiere Elias cuando sostiene que la Edad Media y la Edad Moderna conforman una sola gran edad. Sólo visto así, resulta obvio que las transformaciones sociales que crearon la Edad Moderna en realidad se gestaron en la Edad Media. Se suele creer, erróneamente, que la Edad Moderna se inventó a sí misma, que rompió con la Edad Media y que el medievo fue un periodo vacío y prescindible de la historia. Pero, como bien señala Álvaro Matute, siempre “un cambio de época se va gestando en el seno de la que está por concluir”.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> Un panorama muy detallado puede encontrarse en Bart, Jean, *Histoire du droit privé: de la chute de l'Empire romain au XIXe siècle*, París, Montchrestien, 1998. Lo anterior en cuanto al derecho privado medieval. En lo que respecta al derecho público, véase la obra de Sueur (citada anteriormente), que aunque estudia los siglos XV a XVIII, hace un inevitable recorrido por las concepciones del derecho público medieval que de nueva cuenta fueron robusteciéndose poco a poco, particularmente a lo largo de la Baja Edad Media.

<sup>119</sup> Fuentes, Carlos, “Espacio y tiempo del nuevo mundo”, en Fuentes, Carlos, *Valiente mundo nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 50.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>121</sup> Matute, Álvaro, *A partir de 1914*, conferencia grabada el 23 de abril de 2014, UNAM. Formó parte del ciclo “El historiador frente a la historia 2014. Temas del siglo XX”, que se

Hablemos, pues, de esa tradición medieval que es la escolástica, tradición a la cual Francisco Suárez perteneció. A continuación, explicaremos qué es, cuáles son sus rasgos esenciales, e intentaremos determinar si en verdad era enteramente premoderna, y en qué medida logró insertarse en el análisis de los problemas surgidos de los tiempos modernos.

## 2. *La escolástica y la escolástica jurídica*

La escolástica suele estar asociada a la recuperación de las obras de la antigüedad clásica y a su conciliación con el mundo cristiano medieval. Sin embargo, también suele estar ligada a connotaciones negativas. A la escolástica se le achaca, a menudo, un espíritu viejo, en particular cuando se le compara con el ánimo de la Edad Moderna. Más que una fuente del conocimiento (como sin duda lo fue en sus inicios), la escolástica fue considerada, con el paso del tiempo, como un obstáculo para el intelecto. Terminó por encarnar, para muchos, un afán completamente opuesto al de la Edad Moderna.

Así lo juzgó, por ejemplo, Justo Sierra, en su discurso inaugural de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1910, en el que contrastaba el carácter de la nueva universidad que se estaba fundando con el carácter de la vieja universidad, ni más ni menos que escolástica, y que se había mantenido viva en nuestro país hasta tiempos relativamente recientes, en plena Edad Moderna. La escolástica estuvo presente más allá de las fronteras europeas. En los virreinos españoles de América (como el de la Nueva España), las universidades fueron creadas a la imagen de las universidades de la metrópoli. La Real y Pontificia Universidad de México fue fundada en 1551 y operó bajo el mismo sistema escolástico hasta el siglo XIX, como reflejo de una anacronía, según Justo Sierra, quien denunciaba el psitacismo y el carácter verbalista de la vieja escuela:

Era la palabra y siempre la palabra latina, por cierto, la lanzadera prestigiosa que iba y venía sin cesar en aquella urdimbre infinita de conceptos dialécticos: en las puertas de la Universidad, podíamos decir de las universidades, hubiera debido inscribirse la exclamación de Hamlet: “Palabras, palabras, palabras”..., donde explicaban densos problemas teológicos, canónicos, jurí-

---

llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, disponible en: <http://descargacultura.unam.mx/app1#categoriasAPP1> (consultado el 15 abril de 2015).

dicos y retóricos, resueltos ya, sin revisión posible de los fallos, por la autoridad de la iglesia.<sup>122</sup>

Pero ¿qué decir, entonces, de la Universidad de La Sorbona, de la Universidad de Oxford o de la Universidad de Salamanca? La crítica de Justo Sierra es, en gran medida, atinada. Pero también es necesario matizarla. Podríamos decir que Francisco Suárez, un hombre que perteneció a esa tradición escolástica y, por lo tanto, medieval, fue sin embargo un hombre moderno por igual. Sería imposible concebir a la escolástica española fuera de un contexto humanista y renacentista, o despreocupada de los grandes problemas de su tiempo; por el contrario, estuvo muy enraizada en el Siglo de Oro y en el mundo cervantino y, por lo tanto, moderno. Ello se hace patente, como veremos más adelante, en los temas mismos que abordó la escolástica española.

La escolástica general tuvo un periodo de auge durante el siglo XIII, particularmente con Tomás de Aquino. Y un periodo de decadencia entre los siglos XIV y XV, que fue interrumpido temporalmente por el florecimiento de la escolástica española de los siglos XVI y XVII.

La escolástica, como dijimos anteriormente, suele entenderse como una conciliación del legado de la filosofía de la antigüedad con la fe cristiana. Sin embargo, esta apreciación —como veremos— es también muy limitada. Yves Mausen indica que más que una conciliación, la escolástica es un método racional de explicación y de concordancia de los textos que organiza a toda investigación.<sup>123</sup>

Normalmente se ha puesto énfasis en cómo, por ejemplo, la escolástica rescató el pensamiento aristotélico (piénsese en lo que ocurrió con la teoría de las causas), para adaptarlo al cristianismo y explicar así la existencia de Dios. Pero, en efecto, más que un asunto de conciliación, la escolástica es una cuestión metodológica.

La escolástica se desarrolló a partir del método dialéctico, y se basó en el argumento de autoridad.<sup>124</sup> La dialéctica es un método de distinciones,

---

<sup>122</sup> Sierra, Justo, *Discurso inaugural de la Universidad Nacional de México*, México, UNAM, 2004, pp. 25 y 26.

<sup>123</sup> Mausen, Yves, “Scolastique juridique”, en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, París, Quadrigue-Lamy-PUF, 2003, p. 1394.

<sup>124</sup> En este respecto, son notables los textos tanto de Rolando Tamayo y Salmorán como de Yves Mausen a propósito de esa metodología. Yves Mausen aborda la metodología escolástica de manera breve, pero densa en la voz “Scolastique juridique” (véase Mausen, Yves, *op. cit.*, pp. 1394-1398). En cuanto a Rolando Tamayo y Salmorán, él consagra un capítulo a la metodología de los glosadores y comentadores, y en otro capítulo muestra esta meto-

divisiones y oposiciones. Platón —por ejemplo— plantea que para llegar al conocimiento es necesario un ejercicio basado en el diálogo que, a fuerza de ir y venir en la palabra, abre el camino hacia las ideas. En los diálogos de Platón, vemos a Sócrates distinguiendo en todo tiempo una cuestión en dos aspectos y, sucesivamente, dividirlo de nuevo en dos, interpelando, arrojando luz, encontrando contradicciones en el interlocutor, para redirigir el rumbo y desvelar la cuestión abordada. Por ejemplo, en el *Banquete* divide el amor en una Venus celestial y una carnal, y la última en una erótica y otra reproductiva, y así sucesivamente.

A diferencia de Platón, Aristóteles refutará esta acepción e identificará a la dialéctica como una lógica de lo probable o de la apariencia. La Edad Media identificará, en cambio, la dialéctica con la lógica general. Y Hegel hará renacer el término, pero ahora como síntesis de los opuestos.

La concepción platónica de la dialéctica no hace referencia al diálogo como una forma de crear verdades (pues no se trata de verdades “consensuadas”, es decir, la verdad no es un asunto de consenso), sino al poder del diálogo para hallar la verdad. Es un camino para ascender, por medio de las divisiones y las oposiciones, pasando por lo múltiple, a las esencias de las cosas.

Veremos, por lo tanto, a los estudiosos medievales, en su afán por el conocimiento, haciendo constantemente distinciones, categorías y definiciones, a la manera de los antiguos.

Rolando Tamayo y Salmorán subraya, por otro lado, el papel que jugó el otro elemento que hemos mencionado: la autoridad. Y, al respecto, señala que el método escolástico

presupone la autoridad de ciertos libros en tanto que corpus completo y consistente de doctrina. Pero, paradójicamente, este método también supone la existencia de lagunas y contradicciones en el texto. El objetivo fundamental de este método consiste en hacer una *summa* del texto, integrando las *lacunae* y resolviendo las *contradicciones*. El método escolástico, *i. e.*, la dialéctica, logró la conciliación de los opuestos.<sup>125</sup>

---

dología a través del ejemplo, traducción y comentarios de los textos de Bártolo y Baldo a propósito del derecho natural. Véase Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, México, UNAM, 2005. En particular, capítulos VI, “El renacimiento de la jurisprudencia”, y VIII, “Jurisprudencia medieval y formación de la teoría política”.

<sup>125</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 143.

Una obra considerada como un *corpus* consistente de doctrina es, por excelencia, la Biblia. En el terreno jurídico, lo mismo ocurrirá con el *Corpus Iuris Civilis*. Más aún, igual sucederá con algunas obras producto de la misma escolástica, por ejemplo, la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Es decir, los seguidores de Tomás de Aquino, como Suárez, vieron en la *Suma* también un “corpus completo y consistente de doctrina”.

Las afirmaciones contenidas en estas obras serían tenidas como verdaderas e incuestionables, dogmas que, ante posibles lagunas del propio corpus, obligaron a los escolásticos a realizar ejercicios de gimnasia intelectual para resolver y colmar esos vacíos.

El argumento de autoridad gozará aquí de un lugar privilegiado. Si lo dice la Biblia, la *Metafísica*, el Digesto o la *Suma*, se tendrá por cierto. Y ahí mismo encontraremos la debilidad y el fundamento de la crítica lanzada en contra de la escolástica. Para los opositores de la escolástica, es un error considerar las premisas de la Biblia o del Digesto como verdades necesarias. Y no se equivocan. No hay, en efecto, razón para ello. A menos que creyéramos que Justiniano recibió el *Corpus Iuris Civilis* de manos divinas. Sólo si el Digesto (o la Biblia) hubiera sido escrito realmente por Dios, entonces no dudaríamos la posibilidad de que las premisas son, realmente, verdades necesarias. Pero resulta dudoso, por no decir imposible.

De entre los escolásticos, quizá el más importante sea —por la talla de su talento— Tomás de Aquino. Nuestra admiración es confesa, pero también debemos de reconocer algunos reparos. Tomás de Aquino no ingresa en lo desconocido, o, dicho de otro modo, no empieza la reflexión con el afán de descubrir un conocimiento; su mecánica es la opuesta, pues al partir de la fe, sabe de antemano lo que quiere concluir. Tiene un ánimo de justificación racional, lo cual contradice la esencia del conocimiento racional que él mismo defiende. Pues parte, digámoslo una vez más, de premisas que se tienen por verdades necesarias. Encontramos, así, en los escolásticos, discusiones que, para nuestros ojos modernos, pueden parecer bizantinas. Suárez puede, por ejemplo, partir de alguna referencia a la obra de Tomás de Aquino y después especular que Dios “quiere” esto, pero no “desea” aquello, con fundamento en tal o cual autoridad, y arribar finalmente a una conclusión.

Todas estas críticas hechas en contra de la escolástica están fundadas. Pero es innegable, por otro lado, la solidez intelectual de Tomás de Aquino. Sería un error monumental restar valor a las fuentes de la escolástica (Platón, Aristóteles, Justiniano) por el simple hecho de haber sido consideradas por los escolásticos como verdades necesarias, o, más aún, restar importancia a los intérpretes de esas fuentes (es decir, a los propios escolásticos, como Tomás de Aquino). Y sería peor que, por las discusiones bizantinas,

se despreciaran otras de sus discusiones, más bien rigurosas y luminosas. El valor de esas aportaciones, específicamente las de Suárez, es lo que pretendemos mostrar al lector.

Rolando Tamayo y Salmorán e Yves Mausen describen de manera similar la metodología escolástica, que consta de cuatro partes o movimientos.<sup>126</sup> Tamayo y Salmorán señala que se presenta: 1) la determinación de un caso previsto —por ejemplo— por el Corpus Iuris; 2) la selección de textos y la resolución de contradicciones; 3) la obtención de generalizaciones, y 4) la presentación de los problemas que luego serán discutidos. El objetivo, dice Tamayo y Salmorán, es superar los opuestos y las contradicciones, lo cual nos lleva, o regresa, al terreno de la dialéctica.<sup>127</sup>

En cuanto a Yves Mausen, él afirma que el planteamiento escolástico clásico “procede en cuatro movimientos: la presentación y la discusión de los argumentos y contraargumentos, la solución, la crítica de los argumentos que la contradecían”.<sup>128</sup>

La forma en cómo los escolásticos organizan sus textos da muestra de una estructura intelectual muy concreta y original. En la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, de manera sistemática, encontraremos una misma disposición. La *Suma* se divide en tres partes.<sup>129</sup> Cada parte se subdivide en cuestiones, y éstas, en artículos. Cada artículo está integrado por cuatro elementos. Son los siguientes: 1) el planteamiento del problema (“*Utrum...*”, “*Si...*”, por ejemplo, “*Si Dios existe*”); 2) la disputa o presentación dialéctica de los argumentos, primero los que están en contra de la tesis que Tomás de Aquino afirmará (“*Videtur...*”, “*Parece que...*”, “*Parece que Dios no existe*”)<sup>130</sup> y luego los argumentos a favor tomados de alguna autoridad (“*Sed contra...*”, “*Por el contrario...*”); 3) el cuerpo del artículo que es la respuesta en sí misma que da Tomás de Aquino (“*Respondeo...*”, “*Respondo que...*”); y 4) la réplica

---

<sup>126</sup> Ambos, Tamayo y Salmorán y Mausen, destacan también el uso sistemático de la *distinctio* y de la *questio*. Véase Mausen, Yves, *op. cit.*, p. 1396. Y véase Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 143.

<sup>127</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, *cit.*, p. 144.

<sup>128</sup> Mausen, Yves, *op. cit.*, p. 1395.

<sup>129</sup> Curiosamente, la segunda parte, en particular, se compone a su vez de dos partes: la *prima secundae* (primera parte de la segunda parte) y la *secunda secundae* (segunda parte de la segunda parte). Se suelen citar, respectivamente, de este modo: “*Ia, IIae*” y “*IIa, IIae*”.

<sup>130</sup> En algunas traducciones va precedida por la palabra “objeciones” o “dificultades”, agregada por el editor o traductor.

a cada uno de los argumentos que se señalaron en contra (la respuesta al *Videtur* antes mencionado).<sup>131</sup>

Al citar la *Suma*, tradicionalmente se señala la parte, la cuestión y el artículo. Por ejemplo, en la primera parte de la *Suma*, en la cuestión segunda, artículo tres (es decir, *S. t.*, Ia, 2, 3), sobre la duda de “Si Dios existe o no”, Tomás de Aquino dice (en palabras resumidas):

*Parece que* Dios no existe pues todo lo que existe en el mundo encuentra su ser en otros principios, y suponiendo que Dios no existe, lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza, mientras que lo que es intencionado se encuentra en la voluntad humana, así pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios. *Por el contrario*, está lo que se dice en la persona de Dios: ‘Yo soy el que soy’ (Éxodo, 3, 14). *Respondo que* la existencia de Dios puede probarse de cinco maneras distintas: 1) Todo lo que se mueve necesita ser movido por algo más, éste por aquél, y aquél, a su vez, por otro, pero este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que por el primer motor. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios. 2) Encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente, pues en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios. 3) Encontramos que las cosas pueden existir o no existir. Si todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si nada existía, es imposible que algo empezara a existir. Luego es preciso algún ser necesario cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios. 4) Encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble, y en consecuencia es el máximo ser, pues las cosas que son suma-

<sup>131</sup> En algunas traducciones va precedida por las palabras “respuesta a las objeciones” o “soluciones”, agregadas por el editor o traductor. Cada réplica inicia con “*Ad...*” (“*Ad primum...*”, es decir, “Al primer argumento hay que decir que...”). Por ello, para las citas, las referencias a estas réplicas suelen hacerse con la abreviatura “*ad.*” y el número correspondiente. Por ejemplo, *S. t.*, Ia, IIae, 90, 3, ad 2. (Es la primera parte de la segunda parte de la *Suma Teológica*, cuestión 90, artículo 3, *ad secundum*, es decir, la respuesta 2 [dicho de otro modo, la réplica a la objeción planteada en el *Videtur* segundo]).

mente verdaderas, son seres máximos, así como el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios. 5) Todos los cuerpos naturales están en movimiento y tienen un fin preciso, sin embargo estos cuerpos carecen de inteligencia, y el dirigirse hacia un fin es propio de la inteligencia, por lo tanto, existe un ser inteligente que guía a todos los cuerpos naturales hacia su fin, como la flecha guiada por el arquero. Le llamamos Dios. *A la objeción, hay que decir que* dado que la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es preciso que todo sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado.

Si bien hemos hablado de la escolástica general, también podríamos hablar ahora de la existencia, en lo particular, de una escolástica “jurídica”. Yves Mausen afirma que si en principio optamos por entender a la escolástica como ejercicio de conciliación, entonces estaremos haciendo referencia a aquellos pensadores medievales que recuperaron las obras filosóficas para armonizarlas con la teología cristiana. En este mismo sentido, señala Mausen, la escolástica “jurídica” comprendería, por su parte, la labor de los juristas medievales que rescataron el derecho romano para armonizarlo con el mundo que les tocó vivir. Esos juristas medievales son los que hoy conocemos como los glosadores y los comentadores.<sup>132</sup> Si, en cambio, entendemos la escolástica como una metodología, entonces la escolástica jurídica igualmente puede concebirse como la metodología aplicada a la interpretación de las fuentes jurídicas.

Esto obliga a hablar, aunque sea brevemente, de las fuentes que fueron objeto de las principales discusiones jurídicas de la Edad Media. Como ya lo señalamos antes, lo que conocemos como derecho romano es en realidad, y en gran parte, producto de un trabajo de recopilación y reformulación del derecho. Mucho de lo que sabemos del derecho romano es gracias al *Corpus Iuris Civilis*. Y cuando estudiamos o hablamos de derecho romano, muchas veces estamos haciendo referencia —con algunas excepciones— a ese *corpus*.

El Cuerpo del Derecho Civil romano es un conjunto de obras jurídicas publicadas en Constantinopla —a partir del año 529 d. C.— por Justiniano, emperador romano de Oriente, y cuya tarea encomendó a Triboniano para liderar las comisiones encargadas de ello. Es una recopilación del derecho que durante siglos se fue instituyendo para todo el imperio, y es, a la vez, una reformulación del mismo.

<sup>132</sup> Mausen, Yves, *op. cit.*, pp. 1394-1398.

El Corpus Iuris Civilis está compuesto por el Código, el Digesto, las Instituciones y las Novelas. El Código es una recopilación de leyes dictadas por los emperadores (conocidas como “constituciones”). El Digesto es una recopilación de citas de los grandes juristas romanos. Las Instituciones son un texto para la enseñanza del derecho dirigido a estudiantes. Y las Novelas son las recopilaciones de las constituciones dictadas por Justiniano con posterioridad a la publicación del Código (es decir, las Novelas son literalmente las “nuevas” constituciones).

El Corpus fue publicado en forma de *codex* (“código”), *codices* en plural, es decir, hojas unidas por un costado en forma de libro. Anteriormente los textos eran presentados a manera de “volumen”, esto es, en rollos, pero a partir del siglo III los *codices* se popularizaron.<sup>133</sup> Cada obra está dividida en libros y subdivididos en títulos, fragmentos y párrafos. Por ejemplo, C. 1, 14, 4. (que señala: “Es un propósito digno de la majestad de quien reina que el emperador se declare, él mismo, sometido a la ley, pues nuestra autoridad depende del derecho”) nos remite al Código, libro 1, título 14, fragmento 4.

El Código se elaboró en 529, pero una nueva versión fue publicada —que es la que conocemos— en 534. El Digesto y las Instituciones se publicaron en 533. Las Novelas fueron apareciendo sucesivamente, luego de la creación del Código, en varias versiones, como la del año 555.

Aunque en el Imperio Romano de Oriente no se hablaba latín, sino griego, por la naturaleza de la obra —que hacía referencia al esplendor del derecho de aquel antiguo Imperio Romano que abarcaba Oriente y Occidente—, el Corpus Iuris Civilis fue publicado en latín (en cambio, las Novelas sí fueron publicadas en griego).

El Corpus fue publicado, como hemos visto, en la Edad Media, y no en Roma, sino en Oriente. No en una cultura pagana y politeísta, sino cristiana; además, helenizada, y que, por lo tanto, no hablaba latín, sino griego. Por estas razones, constituye un error creer que la obra de Justiniano es una mera recopilación. Tratándose de un contexto tan lejano, el Corpus es una auténtica reformulación del derecho romano. Habiendo sido publicado en Constantinopla, una vez que Roma había caído, y con el proceso de pérdida del legado de la antigüedad ya en marcha, por lo tanto no sería verdaderamente difundido en Europa sino hasta su redescubrimiento.

La denominación Corpus Iuris Civilis se dio a partir del siglo XVI para distinguirlo del Corpus Iuris Canonici. Por lo tanto, “civil”, en este caso, no debe entenderse del mismo modo en que decimos civil, penal o mercantil;

---

<sup>133</sup> Carbasse, Jean-Marie, *Manuel d'introduction historique au droit*, 3a. ed., París, Puf, 2009, p. 48.

tampoco para distinguirlo —dentro del derecho romano— del derecho honorario (también llamado derecho pretoriano, pues emanaba del pretor, un derecho más flexible e innovador, a diferencia del civil, que era ritualista y formal, en principio reservado a los *cives*: los ciudadanos); sino “civil” por oposición a la recopilación del derecho canónico.

Como dijimos antes, salvo ciertas excepciones, en Europa desapareció —casi por completo— la filosofía y el derecho de la antigüedad. En el proceso de recuperación, Tomás de Aquino, por ejemplo, sería esencial en la re inserción de Aristóteles en Europa. En cuanto al derecho romano, éste renacerá en lo que hoy es Italia hacia el siglo XI, con la fundación de la Universidad de Bolonia. Ése sería el inicio de la escolástica jurídica.

La escolástica jurídica y la escolástica general deben comprenderse en el contexto del nacimiento de una institución que, también, es por excelencia medieval: la universidad. En nuestro país, hay una amplia literatura al respecto, por lo cual bastará con referir al lector a la variedad de obras que Rolando Tamayo y Salmorán ha escrito de manera brillante sobre las universidades y los juristas medievales.<sup>134</sup> Quizá sólo será necesario recordar los grupos más importantes de pensadores que se formaron en torno a la escolástica jurídica: los glosadores, los comentadores y los humanistas.

Al redescubrirse el derecho romano en Italia, en el siglo XI, surgió un primer grupo de estudiosos —liderados por Irnerio—, que se dedicaron profusamente a su estudio, particularmente en la primera universidad de la historia occidental: la Universidad de Bolonia (al menos, la primera en el sentido actual de la palabra). “En esa época, la enseñanza se reducía en buena parte”, según señala Carbasse, “al estudio de la gramática. Los maestros enseñaban gramática a partir de algunos grandes textos literarios, *leídos* y explicados palabra a palabra. La *lectura* era a la vez lectura y lección; en suma, una lectura comentada”.<sup>135</sup>

El primer gran maestro fue Irnerio (Irnerius, una forma latinizada de Werner o Garnier), gramático y juez de Bolonia, que estudió con interés y “leyó” a sus alumnos los textos de Justiniano.<sup>136</sup> Enseñó al menos hasta 1125 y dejó cuatro discípulos (los “cuatro doctores” de Bolonia: Martinus, Bulga-

---

<sup>134</sup> Véanse en particular tres obras de Tamayo y Salmorán. En primer lugar, *La universidad, epopeya medieval*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1987. En segundo lugar, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1986. Y en tercer lugar, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, citado ya anteriormente.

<sup>135</sup> Carbasse, Jean-Marie, *op. cit.*, p. 124.

<sup>136</sup> *Idem.*

rus, Hugo y Jacobus). Este primer grupo de estudiosos forjaron un método propio de trabajo: la glosa (de ahí que los identifiquemos como los glosadores). Al leer y comentar el texto en cuestión, el profesor glosaba; había glosas interlineales (entre los renglones del texto) y glosas marginales (al margen del texto); glosas redactadas (por el maestro mismo) y glosas reportadas (por un escucha); acompañadas de una inicial (por ejemplo W. para Wernerius, es decir, Irnerio).<sup>137</sup> Una compilación y organización de las glosas fue emprendida en la Gran Glosa de Accursio entre 1220 y 1234: el texto de Justiniano al centro, en dos columnas, y las glosas alrededor.<sup>138</sup> El método de la glosa, explicando el sentido literal de las palabras, inevitablemente se agotó, después de siglo y medio, hacia la muerte de Accursio en 1260.<sup>139</sup>

El hecho de que los glosadores estudiaran el derecho romano no implicó que se desvincularan de los problemas propios de su tiempo. Sin embargo, su énfasis estuvo en hallar el sentido original del texto. Hacia mediados del siglo XIII, surgió en Orleáns (Francia), un nuevo grupo de romanistas interesados en llevar a cabo interpretaciones más libres: los comentadores. Sus obras se titulaban “comentarios” (*commentaria*) o “tratados” (*tractatus*).<sup>140</sup> Y su método fue distinto. Reagrupaban una diversidad de textos del Corpus Iuris Civilis sobre un mismo tema para identificar las concordancias y discordancias y, así, proponer una solución.<sup>141</sup> “Es éste ni más ni menos que el método escolástico”, dice Carbasse, “propuesto por Graciano en su *Decreto* [del derecho canónico]. En el siglo XIII, Tomás de Aquino, que enseña teología en París, llevará la escolástica a su apogeo, gracias a la dialéctica aristotélica”.<sup>142</sup>

La escuela de Orleáns (su escuela de derecho) terminó por eclipsar a Bolonia. No obstante, en el siglo XIV se introdujo el método de los comentadores orleanenses en Bolonia y se produjo una renovación en la escuela jurídica italiana.<sup>143</sup> Entre los comentadores podemos encontrar, pues, dos grupos, el *mos gallicus* y el *mos italicus*. Bártolo de Sassoferrato (1313-1357) fue el más grande jurista medieval y llevó al *mos italicus* al mayor de los prestigios. Con Bártolo y sus discípulos (en particular Baldo de Ubaldi), el “modo” o método italiano fue aún más libre y más creativo que la escuela de Orleáns,

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>139</sup> *Idem*.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>142</sup> *Idem*.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 139.

con intereses muy diversos y con preocupaciones propias de su época. Para Bártolo, si bien el Corpus era la fuente por excelencia, “todo tema era apropiado para él: el duelo judicial (*Tractatus de pugna*), el gobierno de las ciudades (*Tractatus de regimine civitatis*), el derecho del agua (*Tractatus de fluminibus* o *Tractatus Tyberiadis*), el problema de la tiranía (*Tractatus de Tyranno*), etcétera. Hay que decir también”, agrega Carbasse “que Bártolo practicó igualmente el género de las *quaestiones disputatae*”.<sup>144</sup>

Para el siglo XVI, la escuela italiana pierde su carácter creativo, entra en crisis y no hace sino repetir las enseñanzas de Bártolo y de sus discípulos.<sup>145</sup> De hecho, no es una crisis exclusiva de los estudiosos del Corpus Iuris Civilis, sino que también se extiende a los estudiosos del Corpus Iuris Canonici: se repiten y se alejan cada vez más de las fuentes. Es así como, a su vez, resurge la escuela francesa, pero ahora en el marco de la Edad Moderna y, en particular, del Renacimiento. A los integrantes de este último *mos gallicus* son los que conocemos como los humanistas. Rechazan —como señala Carbasse— las libertades que se tomó la escuela jurídica italiana y proponen un estudio “más científico” del derecho romano: un estudio a la vez filosófico, gramático, lógico e histórico.<sup>146</sup>

Si la escolástica jurídica vivió este nuevo impulso en Francia, la escolástica general (teológica, si se quiere) experimentó también una renovación. En este último caso, tuvo lugar en España con la segunda escolástica o escolástica tardía, también en tiempos del humanismo.

La recepción del derecho romano en los sistemas jurídicos de las futuras naciones de la Europa continental fue determinante en la configuración de Occidente, tanto en términos políticos como jurídicos y sociales. El Corpus Iuris Civilis fue casi siempre el punto de partida en las discusiones medievales sobre el ejercicio y los límites del poder de los reyes. Incluso Tamayo y Salmorán señala que

los ideales políticos de la humanidad son un conjunto de doctrinas cuyos principios, dogmas y objetivos son parte de la tradición jurídica de Occidente, herencia de la jurisprudencia romana y que la jurisprudencia medieval no fue únicamente la ciencia de la aplicación e interpretación del derecho sino, también, la única teoría coherente del Estado [durante la Edad Media].<sup>147</sup>

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>146</sup> *Ibidem*, pp. 143 y 144.

<sup>147</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, cit., p. 21.

Hemos dicho antes, con base en Norbert Elias, que las transformaciones sociales y la historia no deben ser explicadas solamente a través del estudio aislado de las instituciones. El grado de desarrollo del derecho privado se debe al grado de complejidad de las interdependencias humanas. Sin embargo, el impacto también se da a la inversa: el derecho romano —más allá de la importancia que ofrece para el derecho público, la teoría política y el ejercicio mismo del poder— fue una referencia fundamental en el devenir del derecho privado, incidiendo por lo tanto en la regulación jurídica de las relaciones entre particulares. Por ejemplo, el matrimonio, durante la Edad Media, por influencia de la Iglesia, se convirtió en un sacramento sometido al consentimiento, no de los contrayentes (menos todavía de la futura esposa), sino de los padres. Con la recuperación del derecho romano, poco a poco se impuso la concepción romana del matrimonio como contrato y, por ende, se hizo necesario el consentimiento de los contratantes, y con ello, aunque incipientemente, la voluntad de la mujer, algo que forma parte de nuestras concepciones modernas.

Si en el terreno económico, como sostiene Elias, la influencia es recíproca entre la interdependencia humana y el uso del dinero (a mayor interdependencia, mayor necesidad del dinero, y al mismo tiempo, a mayor uso del dinero, aún más interdependencia),<sup>148</sup> podríamos decir que no fue sino el incremento de la complejidad de las relaciones humanas lo que desarrolló e hizo más complejo el derecho de la Edad Media. Y a la vez, esta regulación jurídica de las relaciones humanas (es decir, el derecho medieval nutrido por el derecho romano) incidió en el desarrollo de las interdependencias de la época. La transformación del matrimonio (de sacramento a contrato) es apenas un ejemplo de ello. En efecto, el derecho romano modeló el derecho medieval y, por lo tanto, modeló las relaciones sociales, pero esa recepción sólo fue posible por la existencia de sociedades más complejas, que requerían formas de regulación igualmente complejas. Pensemos en el caso de la propiedad y comparemos tan sólo, por una parte, las nociones sobradamente rudimentarias que poseían los pueblos germanos sobre las relaciones entre personas y cosas con, por otra parte, la concepción mucho más desarrollada del derecho romano reintroducida por los escolásticos. Las transformaciones del derecho medieval —y del derecho de cualquier época— debe entenderse en los términos propuestos por Elias para explicar las transformaciones sociales, es decir, a partir de la complejidad en las concepciones y en las interdependencias humanas.

---

<sup>148</sup> Elias, Norbert, *op. cit.*, p. 358.

En todo caso, la labor de los escolásticos jurídicos —practicantes y estudiosos del derecho— habría de ser esencial en la recepción del derecho romano durante la Edad Media y, a la postre, en el desarrollo del derecho moderno.

De manera ya muy tardía, cuando la escolástica general se pretendía agonizante, sobrevino un segundo impulso: la escolástica española. Abordaría, ciertamente, asuntos teológicos, pero no sólo eso, de igual modo se concentró en el estudio de asuntos jurídicos. En este sentido, Francisco Suárez no fue estrictamente hablando un escolástico jurídico, como Irnerio o Bártolo, sino un teólogo cuyas reflexiones desbordaron el terreno de lo estrictamente religioso.

Ahora bien, ¿de verdad la escolástica —concretamente la escolástica española— no desarrolló ninguna idea propia? Veremos que la actividad intelectual de la España del siglo XVI se debe a varias causas, pero el descubrimiento del Nuevo Mundo (A) se impuso como un factor detonante para la reflexión emprendida por la escolástica jurídica española (B). Por esta razón, a continuación se abordará brevemente la base jurídica de la conquista de América en tanto que motor y presupuesto principal de la reflexión que sobrevino después entre los escolásticos.

### A. *El suceso: el encuentro de dos mundos y su base jurídica*

Los primeros conquistadores de América gozaron de privilegios ventajosos —acaso feudales— sobre las tierras y los pueblos, conquistados en nombre del rey, a través de contratos, celebrados con la Corona, conocidos como “capitulaciones”.<sup>149</sup> La conquista tuvo así inicialmente un carácter privado que la Corona española limitó posteriormente a su favor.

Pronto surgió el conflicto entre los españoles y los portugueses a propósito de la propiedad de las tierras descubiertas. La repartición de estas últimas fue trazada con la bula *Inter caetera* del papa Alejandro VI, en 1493, y más tarde ratificada por el Tratado de Tordesillas, en 1494, firmado entre los reyes de España y Portugal.<sup>150</sup> Tanto la bula como el tratado consideraban ilícita toda expedición realizada sin una capitulación.

<sup>149</sup> Margadant, Guillermo Floris, *Introducción a la historia del derecho mexicano*, Mexico, UNAM, 1971, p. 58.

<sup>150</sup> En realidad, la *Inter caetera* es una bula entre otras como la *Eximie devotionis* y la *Dudum siquidem*, que confirmaban la donación papal. Véase Martínez-Cardós Ruiz, José-Leandro, “Comentario crítico sobre Vitoria”, en Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, p. XLIII.

La bula, desde sus inicios, fue objeto de cuestionamientos sobre la prerrogativa del papa para atribuir el dominio de las civilizaciones descubiertas a un monarca europeo, así como el derecho mismo de los reyes de Europa para declarar la guerra y conquistar a los pueblos americanos. Como veremos más adelante, Francisco de Vitoria se dedicó precisamente al estudio de estos problemas. Ya en 1511, fray Antonio de Montesinos, de la orden dominica, generó un debate sobre el trato cruel que los españoles propinaban a los indígenas americanos.

El establecimiento, a su vez, de la “encomienda” también provocó críticas.<sup>151</sup> Fue común la organización de múltiples reuniones de teólogos y juristas para tratar esta clase de problemas. En una de las primeras reuniones, conocida como la Junta de Burgos, de 1512 (impulsada por Montesinos y convocada por el rey), fue prohibida la esclavitud indígena y se estableció un salario a cambio del trabajo realizado.<sup>152</sup> La encomienda se impuso, a pesar de todo, como una nueva institución de explotación que permitía a los españoles disponer de los pueblos americanos. La oposición de la orden dominica a la encomienda persistió y dio lugar a la promulgación de las Leyes de Burgos de 1512 y de 1513, que brindó mayor protección a los indígenas.

Posteriormente, otras reuniones se llevaron a cabo. Entre ellas, la Junta de Valladolid, en 1513 (que cuestionó la conquista y la posesión de las tierras); la Junta de Barcelona, en 1517; y otra Junta de Valladolid, en 1542.

Al momento de la caída de Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521, las opiniones en España ya estaban divididas en torno a la manera en que se estaba haciendo frente al Nuevo Mundo. Incluso la racionalidad y la humanidad de los indígenas fueron cuestionadas, dando como resultado, en 1537, la bula *Sublimis Deus*, del papa Pablo III, que confirmó la naturaleza humana y racional de los indígenas. Al mismo tiempo, el dominico Francisco de

---

<sup>151</sup> Beatriz Bernal indica que “la encomienda era una institución de origen medieval que adquirió en las Indias occidentales un carácter particular que la distinguía de su precedente castellano... Jurídicamente, la encomienda era una concesión oficial de comunidades de indígenas (pueblos encomendados) a un conquistador o colonizador (encomendador). Ello implicaba para éste la observación de ciertas obligaciones militares, religiosas y de tutela de las comunidades indígenas, pero obtenía a cambio el trabajo y el tributo de los indígenas”. Bernal, Beatriz, “Encomienda”, *Diccionario jurídico mexicano*, México, UNAM, 1982, IV, p. 60.

<sup>152</sup> Martínez-Cardós Ruiz, José-Leandro, *op. cit.*, pp. XLIX y L. Sin embargo, la resolución de esta Junta preveía también la sumisión de los indígenas a la Corona española y la necesidad de hacerles saber este deber de sumisión. Esto dio lugar al célebre *Requerimiento de Palacios Rubios*, una declaración que debía ser leída a los indígenas y con la que se les hacía saber la existencia y omnipotencia de Dios, el lugar del papa como representante de Dios, la donación papal a los reyes españoles, el poder —por lo tanto— de los reyes sobre las tierras descubiertas y el deber de los indígenas de obedecer a los reyes españoles.

Vitoria presentaba sus *relecciones* para desafiar las prerrogativas del papa con las que entregaba en donación los territorios americanos.

A pesar de los esfuerzos para prevenir el abuso, una distancia se interpuso entre los decretos reales y la realidad en América. Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, ejerció una fuerte influencia sobre el emperador Carlos V y orquestó experimentos utópicos implementados con resultados desalentadores.<sup>153</sup> Sin embargo, Las Casas fue capaz de desatar la Junta de Valladolid de 1542, cuyo resultado fue la promulgación de las Leyes Nuevas, en 1542, que ofrecían una protección todavía mayor a los indígenas. De hecho, de acuerdo con José-Leandro Martínez-Cardós Ruiz, Carlos V incluso quiso abandonar el Nuevo Mundo, pero sus asesores se lo desaconsejaron.<sup>154</sup>

Posteriormente, en 1550, Bartolomé de las Casas también habría de desatar la célebre Controversia de Valladolid, en la que se enfrentó con Juan Ginés de Sepúlveda. Es un lugar común decir que el objeto de la Controversia de Valladolid fue la discusión de la humanidad o no de los indígenas. Pero éste es un falso debate. El tema ya había sido abordado, como dijimos, por la bula *Sublimis Deus*. Esta Junta de Valladolid tocó, en cambio, el tema del uso de la fuerza para incorporar a los indígenas a la América española, así como el problema de la guerra justa. De hecho, la Junta de Valladolid habría de ser convocada en 1550 y, por segunda vez, en 1551, pero sin nunca llegar a una decisión final.<sup>155</sup>

Por medio de las Juntas, se provocó una intensa discusión y una fuerte actividad intelectual en España en torno a la conquista. Martínez-Cardós Ruiz estima que si bien Montesinos desató las críticas, Vitoria dio una sacudida —en nombre del derecho de gentes— a las prerrogativas papales y reales.<sup>156</sup> Figuras como fray Bartolomé de las Casas, con su inmensa labor humanitaria, hicieron posible para los indígenas un destino —a pesar de todo— diferente al que tuvieron otras poblaciones de otras partes del mundo que también fueron colonizadas.

El descubrimiento del Nuevo Mundo despertó el interés de la escolástica jurídica española, lo cual vino a renovar tanto el derecho natural como el derecho de gentes (que hoy conocemos como el moderno derecho internacional público).

---

<sup>153</sup> Margadant, Guillermo Floris, *op. cit.*, p. 57.

<sup>154</sup> Martínez-Cardós Ruiz, José-Leandro, *op. cit.*, p. LI.

<sup>155</sup> *Ibidem*, pp. LII y LIII.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. LIV.

### B. *La reflexión: la escolástica jurídica española*

De acuerdo con Marie-France Renoux-Zagamé, la escolástica española, y específicamente los “profesores de la facultad de teología intentaron encontrar respuestas a las múltiples preguntas que perturbaban la conciencia de los hombres de esta época: el descubrimiento de un «Nuevo Mundo», y con él, las comunidades que vivían conforme a reglas radicalmente diferentes a las que se creían universales, la ruptura de esta unidad cristiana que se consideraba necesaria”.<sup>157</sup>

Este rigor con el que la escolástica española habría de encarar estos problemas vino también acompañado de una revitalización del iusnaturalismo que ellos igualmente encabezaron.

Giovanni Sartori sostiene que si bien nuestra vida democrática moderna se ha visto profundamente determinada por el pluralismo de la Reforma y por el liberalismo de la Ilustración, también ha sido marcada por la redefinición de nuestra concepción de los derechos (en particular, los derechos subjetivos como derechos inherentes) operada por el iusnaturalismo.<sup>158</sup>

El iusnaturalismo moderno será, en este sentido, otra de las aportaciones de la escolástica española. Renoux-Zagamé afirma que

es con los pensadores de la segunda escolástica que aparece un buen número de conceptos clave a partir de los cuales se va a construir el pensamiento jurídico moderno: el derecho definido como una facultad moral, la propiedad concebida como una expresión de la libertad y de la razón humana... o incluso a la soberanía ligada en su origen a la comunidad humana.<sup>159</sup>

Asimismo, debe destacarse la influencia del nominalismo, del humanismo y, sobre todo, del tomismo en la España del siglo XVI. Vitoria, por ejemplo, fue un íntimo amigo de Juan Luis Vives y mantuvo contacto estrecho con Erasmo de Rotterdam.<sup>160</sup> Si no tomamos en cuenta estas inquietudes, correspondencias e influencias mutuas, será difícil comprender el legado de la escolástica española.

---

<sup>157</sup> Renoux-Zagamé, Marie-France, “Scolastique (seconde)”, en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, cit., p. 1398.

<sup>158</sup> Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, trad. de Miguel Ángel González Rodríguez, México, Taurus, 2008, p. 175.

<sup>159</sup> Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1399.

<sup>160</sup> Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, en Vitoria, Francisco de, *La ley*, cit., pp. XV y XVI.

Las personas que integraron la escolástica española constituyen un grupo vasto. Por ello, nos detendremos solamente en dos de los personajes más prestigiosos: Vitoria y Suárez (si bien podemos distinguir tres generaciones de la Escuela de Salamanca. La primera compuesta por Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano; la segunda que va de Sotomayor a Medina, y la última de Báñez a Suárez).<sup>161</sup>

La escolástica se revitalizó en España, como hemos dicho repetidas veces, a partir del momento en que Vitoria introdujo el estudio de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (sustituyendo las *Sentencias* de Pedro Lombardo) en el seno de la Universidad de Salamanca.<sup>162</sup> Vitoria había ido a París, en 1508, donde estudió la *Suma* y, una vez obtenido el doctorado en teología, en 1522, fue al Colegio de San Gregorio (en Valladolid) y luego se trasladó a la Universidad de Salamanca.<sup>163</sup>

Vitoria también introdujo el dictado.<sup>164</sup> Como ya lo habíamos mencionado antes, la obra de Vitoria se clasifica en *lectiones* y *relectiones*: las *lectiones* comprendían tanto los textos estudiados durante el curso como el comentario hecho por el profesor, y las *relectiones* eran las conferencias magistrales, de carácter más bien excepcional, sobre temas de actualidad.

Luis Frayle Delgado afirma que Vitoria dio pie a

un proyecto que se convirtió en una realidad renovadora de la teología y del derecho, y aunque no podamos atribuírselo en exclusividad, es uno de sus fundadores: es lo que llamamos «la Escuela de Salamanca». Desde su muerte, las enseñanzas del maestro fueron difundidas por sus discípulos, por los profesores de Salamanca y de otras universidades, por los obispos, por las autoridades y por los evangelizadores de América. Todos ayudaron a difundir la doctrina vitoriana en la sociedad, a propagarla entre los monarcas, los abogados, y a tenerla en cuenta en la elaboración de leyes.<sup>165</sup>

Las *relectiones* principales de Vitoria son *De potestate civile* (1528), *De indis prior* (1538-1539), *De indis posterior* (o *De iure belli*, 1539). Desde la primera de estas *relectiones*, *Del poder civil*, Vitoria evoca la idea de una sociedad universal o, mejor dicho, de una república internacional. En esa *relección*

---

<sup>161</sup> *Ibidem*, pp. XIV y XV.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. XIII.

<sup>163</sup> Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, en Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. X y XI.

<sup>164</sup> Frayle Delgado, Luis, “Estudio preliminar”, en Vitoria, Francisco de, *La ley, cit.*, p. XVIII.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. XIV.

trata, sobre todo, el origen divino del poder, que se transmite directamente al pueblo, en consonancia con la doctrina sostenida por Tomás de Aquino. En su *Primera de los indios*, defiende la soberanía de los reyes indígenas del Nuevo Mundo y se ocupa también de los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles para conquistar a los indígenas. En su *Segunda de los indios* (o *Del derecho de guerra*), se interesó en la guerra emprendida contra los indígenas.

Producto del descubrimiento del Nuevo Mundo, las reflexiones emprendidas por la escolástica española abundaron, como vemos, en nociones tales como la comunidad y el derecho internacionales, el iusnaturalismo, la propiedad, la libertad, la igualdad y, en general, los derechos —por primera vez— entendidos como una facultad moral inherente al hombre, y que los escolásticos denominarían “derechos subjetivos” (y que nosotros llamamos “derechos humanos”).

Corresponde ahora analizar con detalle una de esas contribuciones de la escolástica española: la modernización del derecho natural, pero lo haremos situándolo a la par del derecho civil y del derecho de gentes.

### 3. *El pensamiento jurídico: el derecho natural, civil y de gentes*

De acuerdo con Antonio Gómez Robledo, las nociones de derecho natural y derecho positivo son nociones filosóficas que se remontan a la antigua Grecia; la noción de derecho de gentes, en cambio, es jurídica y romana.<sup>166</sup>

En un primer momento, el *ius gentium* debía regir la conducta de los peregrinos (los extranjeros) por oposición al *ius civile*, reservado exclusivamente a los ciudadanos romanos. A partir de su vigorosa expansión territorial, el pueblo romano constató la similitud de algunas de sus instituciones con las de los pueblos extranjeros. Desde entonces, los romanos concibieron el derecho de gentes ya no como un derecho para extranjeros, sino con un nuevo sentido: el derecho de las instituciones comunes a los pueblos.

En suma, esta definición contrapone el derecho de gentes (común a los pueblos) al derecho civil (propio del pueblo romano). Dada esa oposición, se entenderá que existe una vinculación aparentemente más estrecha entre derecho de gentes y el derecho natural (A). Sin embargo, más tarde, la escolástica española desarrollará el derecho de gentes como un derecho independiente del derecho natural y, más bien, cercano al derecho civil (B).

---

<sup>166</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., p. 77. Pasaremos por alto, aquí, el origen de la palabra *gens*, que se refería en Roma a las familias, para ir directamente a la expresión *ius gentium*.

Los vericuetos de estas aproximaciones y delimitaciones constituye, como constataremos, una de las bases sobre la cual se edificarán las aportaciones del pensamiento escolástico español.

### A. *El derecho de gentes y el derecho natural versus el derecho civil*

Alain Sériaux señala que en Roma el derecho civil era “el derecho aplicable al ciudadano (*civis*), al habitante de una ciudad (*civitas*), de un Estado, de un pueblo”.<sup>167</sup> Por lo tanto, podemos identificarlo básicamente con el derecho de cada Estado. Es decir, con el derecho positivo. En realidad, la cuestión —hay que decirlo— era más compleja: el derecho civil tenía un carácter ritualista y formal, y en principio reservado, como dijimos, a los ciudadanos romanos. Sin embargo, al aparecer la figura del pretor peregrino (con la vocación de resolver los litigios entre ciudadanos y extranjeros, es decir, los *peregrini*) en virtud del crecimiento de Roma y las interdependencias más intensas con el extranjero, esto habría de plantear nuevas soluciones que la rigidez del derecho civil no ofrecía, dando lugar al derecho pretoriano (también llamado derecho honorario): un derecho más flexible e innovador.

Tiempo después, el emperador Adriano ordenó una publicación definitiva de los edictos pretorianos (que se habían vuelto repetitivos), conocida como Edicto Perpetuo, restando peso definitivamente a la actividad de los pretores, en favor de una nueva fuente y nota fundamental del derecho romano clásico: el emperador mismo. Por lo tanto, con el tiempo, la distinción entre derecho civil y derecho pretoriano resultó irrelevante. De ese modo, volvemos a la noción preponderante que nos interesa retener aquí del derecho civil como el derecho propio de cada Estado.

En cambio, respecto al derecho natural, Sériaux sostiene que las distintas “representaciones del derecho natural confluyen para identificar un derecho objetivo, universal y medianamente inmutable, al cual toda legislación humana debe adaptarse si quiere ser justa”.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Sériaux, Alain, “Droit civil”, en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, cit., p. 436. Alain Sériaux cita las *Institutas* I, 2: “El derecho civil toma su nombre de cada ciudad, el de los atenienses, por ejemplo; pues podemos, sin error, nombrar *derecho civil de los atenienses* a las leyes de Solón y de Dracón; es así que nosotros llamamos *derecho civil de los romanos*, *derecho civil de los quirites*, al derecho del cual se sirven los romanos o quirites”.

<sup>168</sup> Sériaux, Alain, “Droit naturel”, en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, cit., p. 508. Alain Sériaux afirma también que “la noción de derecho natural aparece explícitamente primero en Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco*, el filósofo distingue dos grandes fuentes del derecho: el natural y las leyes de cada ciudad”. Sériaux, Alain, “Droit naturel”, cit., p. 507.

Para Emmanuelle Jouannet, el derecho de gentes corresponde actualmente, de alguna manera, con nuestro derecho internacional público contemporáneo; de hecho, hacia el nacimiento de la Edad Moderna, el derecho de gentes significó “el conjunto coherente y completo de normas con la vocación específica de regir a la comunidad internacional”.<sup>169</sup> Sin embargo, no es así de sencillo —dice Emmanuelle Jouannet—, porque de esta manera dejamos de lado a las épocas romana y medieval, y omitimos también la transición entre el derecho de gentes de la antigüedad y el derecho internacional de la Edad Moderna: una transición ligada a la noción de comunidad internacional desarrollada precisamente por la escolástica española.<sup>170</sup>

Dado que es en el contexto de la transición entre la Edad Media y la Edad Moderna en el que surgieron los Estados nacionales, el *ius gentium* moderno —el actual derecho internacional (*inter gentes*, inter-nacional, entre naciones)— no puede ser desvinculado de esa vocación internacional. Pero, insistimos, como lo señala Jouannet, esta conclusión —cierta, pero demasiado rápida— implicaría tirar por la borda siglos de desarrollo, durante la antigüedad y la Edad Media, de un derecho que comprendía no sólo instituciones comunes a los pueblos.

El derecho internacional ha sido en gran medida posible, en su acepción moderna, gracias a la escolástica española, según hemos dicho. Existe una disputa entre quienes conceden la paternidad de esta nueva concepción del derecho internacional a Grocio y quienes se la conceden a Vitoria. A ello hay que decir, en primer lugar, que tanto las relaciones entre naciones como su regulación y su desarrollo constituyen un objeto en sí mismo con existencia propia y con independencia de la reflexión que se haga o no sobre dicho objeto, ya sea por Grocio o por Vitoria, y en segundo lugar, hay que decir que el desarrollo teórico del derecho internacional como una disciplina moderna tampoco se debe a la labor exclusiva de un autor, pues no es obra de un solo hombre. Más que hablar de una paternidad exclusiva, habría que reconocer en todo caso las aportaciones del jurista holandés y del escolástico español.

Una de las primeras definiciones a las que debe recurrirse para comprender el desarrollo del derecho natural y del derecho de gentes es la de Gayo, quien establece una división bipartita del derecho. Sin embargo, esta

---

<sup>169</sup> Jouannet, Emmanuelle, “Droit des gens”, en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, cit., p. 463.

<sup>170</sup> *Ibidem*, pp. 464 y 465.

división no está constituida por el derecho natural y el derecho de gentes sino por el derecho civil y el derecho de gentes. En sus Instituciones, afirma:

Todos los pueblos, que se rigen por leyes y costumbres, usan en parte su derecho propio y en parte el derecho común a todos los hombres. Porque el derecho que cada pueblo instituyó él mismo para sí es propio de la ciudad y se llama derecho civil, como derecho peculiar de aquella misma ciudad. Pero el derecho que la razón establece entre todos los hombres es observado en todas partes y se llama derecho de gentes, como derecho del que se valen todos los pueblos.<sup>171</sup>

El derecho civil es entonces el derecho de cada Estado. Se trata de una definición que concuerda perfectamente con el derecho positivo. Así, resulta fácil comprender lo que es el derecho civil. El derecho de gentes y el derecho natural, en cambio, se aproximan tanto que no es sencillo distinguirlo el uno del otro. Es decir, parece que el derecho de gentes y el derecho natural estuvieran vinculados, incluso que fueran equivalentes, y que el primero también tuviera, como el segundo, un carácter universal. ¿En Gayo el derecho de gentes es solamente un derecho compartido por todos los pueblos o es también un derecho natural y universal que la razón establece?

Si este límite entre ambos resulta confuso, en Ulpiano encontramos una clasificación tripartita. A su vez, esta clasificación proviene de la distinción del derecho en público y privado. El derecho, dice Ulpiano, se divide en

público y privado. El derecho público se refiere al estado de la cosa romana y el derecho privado a los intereses de cada individuo. Pues hay unas cosas públicamente y otras privadamente. El derecho público consiste en las cosas sagradas, en las de los sacerdotes y en las de los magistrados. El derecho privado tiene tres partes: deriva sus preceptos del derecho natural, del derecho de gentes o del derecho civil. El derecho natural es aquél que la naturaleza inspiró a todos los animales... El derecho de gentes es el utilizado por los hombres: se diferencia del derecho natural en que éste es propio de todos los animales mientras que aquél se lleva a cabo sólo entre los hombres.<sup>172</sup>

Aquí, la diferencia puede ser, por un lado, más clara (el derecho natural común a todos los animales; el derecho de gentes común a todos los hombres). Pero para nuestros ojos modernos puede, por otro lado, resultarnos absurdo. Compartir o no, como señala Ulpiano, un derecho con el resto de

<sup>171</sup> Gayo, *Institutas*, libro I.

<sup>172</sup> D. 1, 1, 1, 2.

los animales es un sinsentido, y no es un criterio suficiente para distinguir el derecho natural del derecho de gentes.

Aunque no nos parezca convincente la función que cumple —según Ulpiano— cada uno de estos derechos, esta clasificación tripartita será muy valiosa posteriormente para el cristianismo, y especialmente para la escolástica, pues al menos distingue ya expresamente el derecho natural, el derecho civil y el derecho de gentes,<sup>173</sup> y se diferencia de la definición de Gayo, que sólo ubica al derecho civil y al derecho de gentes.

El contenido (o función) del derecho de gentes fue, según hemos visto, rápidamente vinculado con lo que hoy conocemos como derecho internacional; sin embargo, su naturaleza jurídica se mantuvo indefinida por mucho tiempo.

Rigoberto Gerardo Triveño Ortiz explica, en este sentido, que fue san Isidoro de Sevilla quien prácticamente identificó en definitiva la función o contenido actual del derecho de gentes, en la medida en que el obispo de Sevilla lo describió así: “el derecho de gentes es la ocupación militar, la construcción de fortificaciones y plazas, la guerra, el cautiverio, la esclavitud, la redención, los tratados, la paz, la tregua, el respeto sagrado de los embajadores, la prohibición del matrimonio con extranjeros”.<sup>174</sup>

San Isidoro de Sevilla parte de la división tripartita de Ulpiano, pero cambia la función que Ulpiano le dio al derecho de gentes. No es el derecho “utilizado por los hombres”, por oposición al derecho natural, “propio de todos los animales”. Sino que se trata, explícitamente, del derecho que regula las instituciones compartidas por los pueblos (*inter gentes*), como lo señaló Gayo, pero con la clasificación tripartita de Ulpiano.

Debemos insistir: aunque la función del derecho de gentes parezca clara, su naturaleza jurídica (con respecto al derecho natural) no ha sido todavía definida hasta aquí. Para ello, según veremos, hará falta un largo trecho. De hecho, san Isidoro de Sevilla dice que “el derecho natural es común a

---

<sup>173</sup> En efecto, Antonio Gómez Robledo afirma que la división de Ulpiano fue compatible con la patristica y con la escolástica, pues permitía condenar por la esclavitud: institución de derecho de gentes, pero contraria al derecho natural. Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., p. 83.

<sup>174</sup> *Etymologiae*, V, 6. Citada por Triveño Ortiz, Rigoberto Gerardo, “La naturaleza jurídica del *ius gentium* de acuerdo con la doctrina de Francisco de Vitoria”, *Anuario Mexicano de la Historia del Derecho*, México, UNAM, 2005, XVII, p. 37. También citado por Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., p. 84.

todos los pueblos”,<sup>175</sup> lo que viene a confirmar la confusión de la naturaleza jurídica entre el derecho de gentes y el derecho natural.

Para Tomás de Aquino, el derecho de gentes tiene un carácter positivo, pero se deriva del derecho natural.<sup>176</sup> Si es así, entonces, ¿cuál es su naturaleza jurídica? ¿El derecho de gentes es de derecho natural o positivo? Esta concepción de Tomás de Aquino parece difícil de entender, ya que quizá resulta contradictoria. Esto es así probablemente porque, para los escolásticos, todo derecho deriva, en última instancia, del derecho natural, y éste a su vez del derecho divino.

Tomás de Aquino pone así en evidencia el problema de la naturaleza jurídica del derecho de gentes. Lo interesante es que lo coloca entre el derecho positivo y el derecho natural. Tomás de Aquino, en todo caso, desarrolla una concepción del derecho natural, que sin duda será retomada también por la escolástica española: el derecho natural “no es más que una participación de la ley eterna en la criatura racional”<sup>177</sup> a través de su conocimiento innato.<sup>178</sup>

Hasta aquí hemos identificado una relación tan estrecha entre el derecho natural y el derecho de gentes —a grado tal— que hay una confusión entre uno y otro. A continuación, sin embargo, nos enfocaremos en el carácter positivo del derecho de gentes que, como veremos, desarrolló la escolástica española.

### B. *El derecho de gentes y el derecho civil versus el derecho natural*

La contribución de Vitoria a la comprensión del derecho de gentes y del derecho natural se refleja tanto en la atinada descripción de sus funciones y contenidos como en la definición de la naturaleza jurídica de uno y otro. Vitoria brinda al derecho de gentes su sentido moderno al otorgarle un carácter de derecho positivo. Esta contribución está consagrada en su comentario al tratado de la ley de Tomás de Aquino. Sin embargo, posteriormente, en su *relectio* sobre los indígenas americanos, retrocede e identifica al derecho de gentes con el derecho natural. Según Antonio Gómez Robledo, con Vitoria, derechos tales como el derecho de comunicación y el derecho comercial se

---

<sup>175</sup> Etymologiae, V, 4. Citada por Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 94, 4. Recordemos que mucho antes Cicerón también había afirmado que “El consenso de todos los pueblos debe ser interpretado como derecho natural”, *Tusc. Quaest.* (I, 13, 30).

<sup>176</sup> Tomás de Aquino, *S. t.*, IIa, IIae, 57, 3.

<sup>177</sup> *Ibidem*, 91, 2.

<sup>178</sup> *Ibidem*, 93, 2.

convirtieron, por lo tanto, en derechos naturales. Este “retroceso” podría interpretarse, señala Gómez Robledo, como una forma de defender a los indígenas.<sup>179</sup>

Dejar a los indígenas ante la sola protección de un derecho de gentes de carácter positivo, de cara a los intereses de los españoles, habría podido significar más bien la perdición de las poblaciones nativas. Es decir, si no fuera un derecho natural, el derecho de gentes dejaría de ser un derecho inmutable y objetivamente moral. O, dicho de otro modo, tratándose el derecho de gentes de un derecho positivo, podría modificarse a la voluntad e interés de los españoles.

De hecho, cuando Vitoria explica, por ejemplo, los títulos ilegítimos por los que los españoles tomaron posesión del Nuevo Mundo, afirma que el emperador Carlos V no era de ningún modo el dueño del mundo — conviene recordar la repartición que se dio entre portugueses y españoles como si fueran dueños—, ya que según Tomás de Aquino, dice Vitoria, “los hombres son libres en virtud del derecho natural... y por lo tanto nadie es dueño del mundo en virtud del derecho natural”.<sup>180</sup> Vitoria busca enfrentar y dar respuesta a estos problemas con base en el derecho natural. Suárez, por su parte, afirma que la equiparación del derecho de gentes al derecho natural señalada por Ulpiano —y confirmada por san Isidoro, Tomás de Aquino y Vitoria— no es posible, porque no existe un derecho natural común a los hombres y a los animales, concretamente si se tiene en cuenta que los animales no son sujetos de derecho.<sup>181</sup> El derecho de gentes —dice— ha sido introducido por el hombre en la totalidad o la casi totalidad de la humanidad, por lo que es un derecho humano (esto es, un derecho creado por el hombre, un derecho positivo):

los hombres, por su libre voluntad y por su consentimiento, introdujeron los preceptos del derecho de gentes en la comunidad humana en su totalidad o en la mayor parte. Así, no podemos decir que están escritos en los corazones de los hombres por el autor de la naturaleza. Por lo tanto, son de derecho humano y no de derecho natural.<sup>182</sup>

<sup>179</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., p. 89.

<sup>180</sup> Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, cit., pp. 89 y 90. (Véase, en particular, *De indis prior*, (1538-1539), segunda parte [“títulos ilegítimos”], primera conclusión.) Después, en la segunda conclusión de la segunda parte, Vitoria afirma que incluso si el emperador fuera el amo del mundo, no podría ocupar las tierras de los bárbaros, destituir a sus señores, instituir nuevas autoridades o establecer impuestos.

<sup>181</sup> Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 17, 5.

<sup>182</sup> *Ibidem*, II, 17, 8.

Mientras que el derecho de gentes es común a la mayoría de los pueblos, el derecho natural reina sobre toda la humanidad; el derecho de gentes está sujeto a la voluntad de los hombres y a la contingencia, por oposición al derecho natural que es inmutable y necesario. Suárez dice:

El derecho de gentes es mutable porque depende del consentimiento de los hombres. También en este sentido el derecho de gentes es diferente al derecho natural, como ya lo sabemos gracias a lo que dijimos antes.<sup>183</sup>

A este elemento se agregará el de la comunidad internacional. Según Marie-France Renoux-Zagamé, a partir de la escolástica española el derecho de gentes ya no será considerado como “el conjunto de instituciones presentes en la mayoría de los pueblos, sino como un derecho entre las naciones que se origina gracias a la existencia de una comunidad política mundial”.<sup>184</sup>

En *Del poder civil*, Vitoria introduce, a propósito de la guerra, dicha noción de comunidad universal (*communitas totius orbis*):

Siendo una república una parte del mundo entero, y sobre todo una provincia cristiana siendo también una parte de la comunidad del mundo entero, a pesar de que la guerra sea útil a una provincia o una república en particular, pero nefasta para el mundo entero o para la cristiandad, creo que es por esta razón que la guerra es injusta.<sup>185</sup>

La paternidad del derecho internacional público moderno normalmente se atribuye, como ya lo dijimos, a Grocio. En los países de habla hispana se considera, en cambio, que Vitoria es el autor de este desarrollo. En cualquier caso, el interés de Vitoria (y de Suárez) sobre el tema es evidente. Emmanuelle Jouannet reconoce que “es sobre todo en el seno de la segunda escolástica española en donde percibimos esta nueva atención hacia el mundo internacional. En la España colonizadora del siglo XVI, donde el descubrimiento de nuevas tierras y el uso del derecho de guerra dan lugar a acaloradas controversias, emergen especialmente dos hombres, Vitoria y Suárez”.<sup>186</sup> Cerca de un siglo después que Vitoria, Suárez participaría en esa visión internacionalista. En su *De legibus*, Suárez dice:

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, II, 20, 6.

<sup>184</sup> Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1401.

<sup>185</sup> Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra, cit.*, p. 24. (En particular, *De potestate civili*, 1528, primera parte, primera conclusión, tercer corolario.)

<sup>186</sup> Jouannet, Emmanuelle, *op. cit.*, p. 465.

Por esta razón, aunque cada Estado, monárquico o republicano, sea una comunidad autárquica y esté dotado de sus propios elementos constitutivos, todo Estado es también, en alguna forma en relación con el género humano, un miembro de esta comunidad universal.<sup>187</sup>

Hay entre los hombres una comunidad universal compuesta por las naciones del orbe, y el derecho de gentes es el derecho que rige esta comunidad. He ahí un giro importante, sobre todo en el contexto del paso de la Edad Media a la Edad Moderna y la aparición de los Estados nacionales. Además, Suárez también distingue al derecho de gentes del derecho natural afirmando que

En relación con la universalidad y la aceptación, el derecho natural es común a todos los pueblos, y sólo por error no es observado. En cambio, el derecho de gentes, según Isidoro de Sevilla, es común a casi todos los pueblos. Por lo tanto, incluso sin error, puede suceder que aquí no se observe lo que allá es tenido como derecho de gentes.<sup>188</sup>

Es su carácter de derecho positivo, dice Antonio Gómez Robledo, el que permitió al derecho de gentes modernizarse: si el derecho civil es el derecho positivo de cada Estado, el derecho de gentes es entonces el derecho positivo común a todos o a casi todos los pueblos, incluyendo las instituciones públicas internacionales.<sup>189</sup>

Por vía de la escolástica española, nuestra tríada (derecho civil, derecho natural y derecho de gentes) se vuelve más clara y se enriquece. En conclusión, el derecho natural, del cual habremos de hablar durante el resto de este trabajo, se mantendrá como un derecho objetivo, inmutable y universal frente al derecho positivo.

Este breve trayecto que hemos hecho a través de la Edad Media y de la escolástica abre el camino para abordar de lleno a Francisco Suárez, cuyo pensamiento se halló en transición, con un pie puesto en el medievo y otro, mejor puesto, en la modernidad. Hemos trazado, en general, algunas ideas, instituciones y mecanismos de esa gran edad, formada por la Edad Media y la Edad Moderna. En el capítulo siguiente analizaremos finalmente, y de manera detallada, varias de las ideas sostenidas por Suárez, que en todos los casos no son sino ideas jurídicas, políticas y filosóficas que estuvieron presentes desde la Edad Media —acaso desde la antigüedad—,

<sup>187</sup> Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 19, 9.

<sup>188</sup> *Ibidem*, II, 19, 2.

<sup>189</sup> Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, *cit.*, p. 97.

y que maduraron durante esos siglos “oscuros” para terminar definiendo la Edad Moderna. Comprobaremos a través del caso concreto de Suárez que, efectivamente, con los pensadores de la segunda escolástica, como lo señaló Renoux-Zagamé, se retomaron y transformaron algunos conceptos antiguos y medievales, y aparecieron otros, por primera vez en la historia, con los cuales se habría de “construir el pensamiento jurídico moderno”.<sup>190</sup> Estudiaremos pues los posicionamientos de Suárez —resultado de ese proceso de maduración medieval—, particularmente a propósito de una serie de nociones, tales como el derecho natural, el derecho positivo, la validez del derecho, el poder, el ejercicio del mismo, las potestades de la autoridad, sus límites, e incluso el derecho a desobedecer las leyes que emanan de la autoridad.

---

<sup>190</sup> Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1399.